汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第二卷

〔德〕黑格尔著



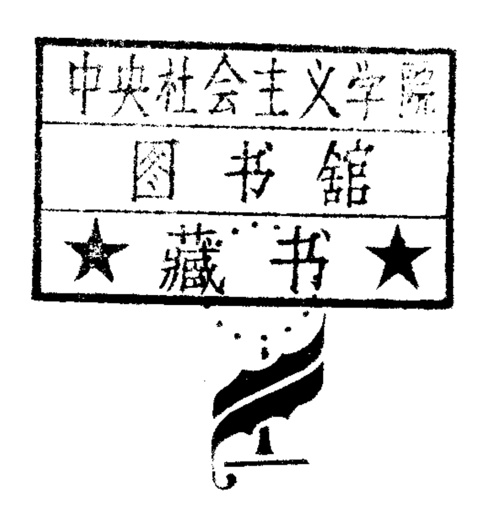
汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第二卷

〔德〕黑格尔 著

贺 麟 王太庆 译



商务印书馆

1983年·北京

汉译世界学术名著丛书

哲 学 史 讲 演 录

第 二 卷

〔德〕黑 格 尔 著

贺 麟 王太庆译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号)
新华书店北京发行所发行
北 京 新 华 印 刷 厂 印 刷
统一书号：2017·61

1960年6月新1版　开本850×1168 1/32
1983年8月北京第5次印刷　字数277千
印数17,100册　印张12 5/8 插页4
(60克纸本)定价：1.45元

G. W. F. Hegel
VORLESUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE
Herausgegeben von Hermann Glockner
Fr. Frommanns Verlag(H. Kurtz).
Stuttgart 1928
本书主要根据德国斯图加特弗罗曼斯出版社
1928 年全集本译出

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981 年 1 月

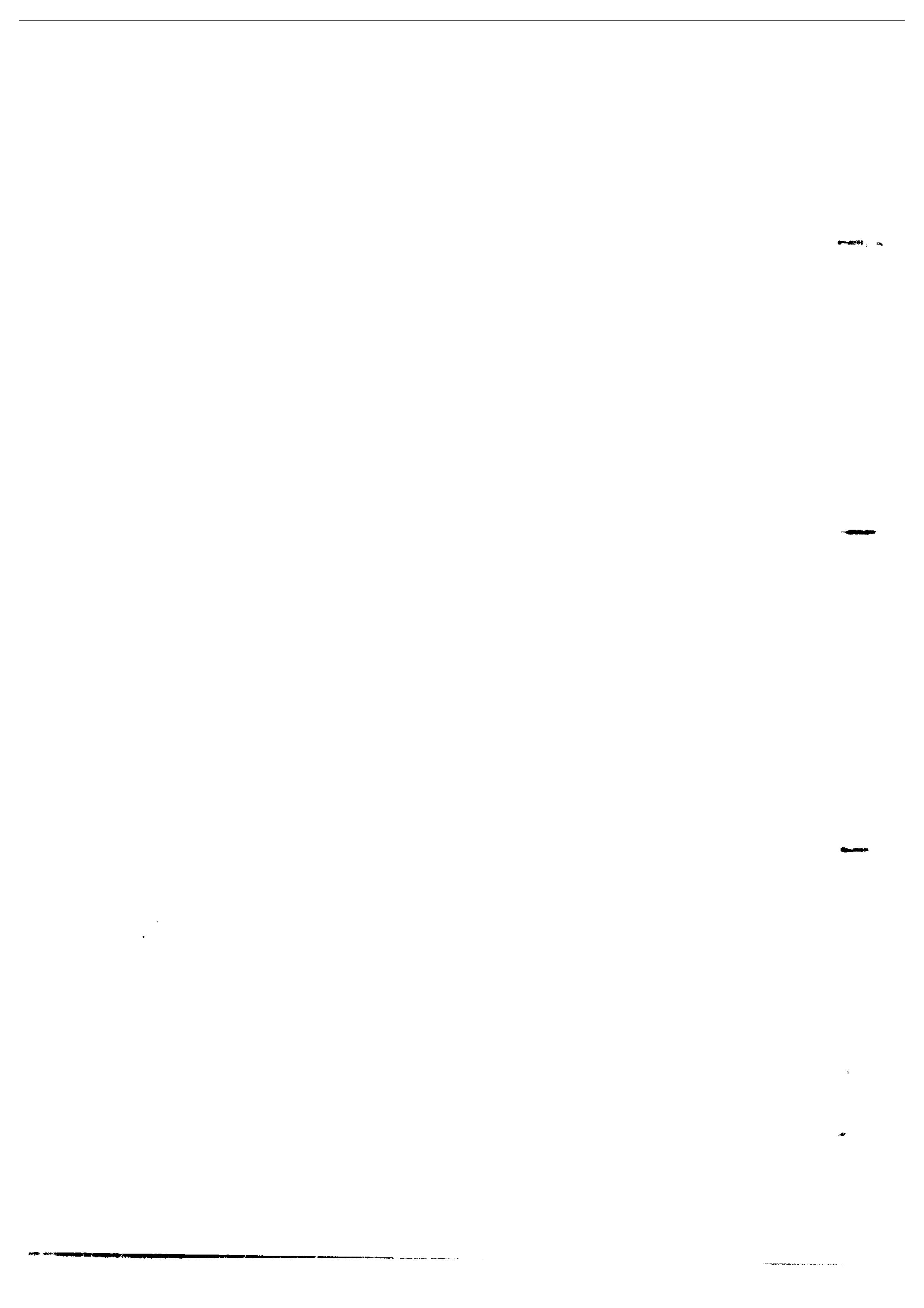
目　次

第一部　希臘哲学

第一篇（續）

第一部

希臘哲学（續）



第一篇　第二章

(XIV3)

第一期第二阶段：从智者派到苏格拉底派

在这第二段时期里，我們应当首先考察智者派，其次考察苏格拉底，然后考察狭义的苏格拉底派。柏拉圖是从苏格拉底派里面分出来，与亞里士多德一起考察的。Νοῦς（心灵）、目的，最初是以非常主观的方式来理解的，即是把它了解为人的目的（善）。在柏拉圖和亞里士多德那里，則是以普遍的客观方式来理解它的，把它理解为类、理念。由于把思想理解为原則，所以原則最初帶着主观的外貌。由于思維是主观的活动，因此进入了主观反思的时代，开始把絕对設定为主体。近代的原則便是开始于这个时期——与希臘在伯罗奔尼撒战爭中的瓦解同时。

由于阿那克薩戈拉的"心灵"还是完全形式的自身規定的活动，規定性还是很不确定的，因为他的規定本身完全是一般的、抽象的，因而我們还是完全沒有得到任何內容，所以当前的要求在于由普遍的观点进而达到一种內容。那作为自身規定的活动的抽象思維，給自己提出来的絕对普遍內容究竟是什么呢？这就是这里开始要加以确定的实在問題。古代哲学家們的一般思想，我們是见到过的，到了現在，意識与他們那种朴素的思維相对立了。当主体反思到神、反思到絕对的时候，便产生出思想，有了这种內容在眼前；不过这里所呈現的这种內容不是全部罢了，——而进行思維 (4)

的主体，即思維的主观性，本質上仍归屬于客观的总体。这种主观性〔一方面有〕这样的規定：主观性是無限的、自身关联的形式；它是一种純粹的活动、一般的規定作用、那具有这种形式的共相，因而保持着一些規定、一种內容，——而主要的問題，在这里就是关于內容的規定的問題。主观性的另一方面是：主体乃是这个思維，这个設定者，——于是意識就要反思到这个主体的活动；——在这一反思中，精神便从客观性回复到它自身。思維首先是深入到对象之中；但是，和阿那克薩戈拉的"心灵"一样，它还是沒有任何內容的，因为內容是在另一方面〔按即对象〕。随着思維的回复，由于意識到主体是思維者，于是便結合到另一方面〔按即对象〕，而思維所应当做的，就是去获取一种本質的、絕对的內容。这种內容，抽象地說，可以是一种双重的內容。作为規定者的"我"，就規定的形式这一方面說，是本質的，因此，首先內容是"我"自身，是"我的"，我有这些兴趣，幷使这些兴趣成为內容，其次，內容又被規定为具有完全的普遍性。关于这兩种观点，問題在于：自在自为的存在这一規定应当怎样来理解？自在自为的存在又和作为思維者的"我"有怎样的直接关系？哲学理論中一般要看什么是对象、被思維者的內容而定，——"我"是設定者；虽然我作了这样的設定，而我所設定的东西却是客观的、自在自为地存在的。如果有人还堅持說(5)"我"是設定者，那就是近代的坏的唯心論了。在古代，人們曾經思維过，但沒有人堅持：被思維者所以是坏的，是因为它是我設定的，是因为它是一个主观的东西。

这里我們所講的是智者派、苏格拉底和苏格拉底派。〔在智者派看来，內容是我的，是主观的。苏格拉底把握住了自在自为的內容，〕㊀ 苏格拉底的門徒們和他有直接关系，只是进一步規定了这

內容。

甲、智者派

理性在阿那克薩戈拉那里所發現并認为本質的概念，乃是簡單的否定，一切特定性、一切存在和个別的东西，都消逝到这个否定里。在概念面前，沒有任何东西能够存在；概念正是無任何賓詞的絕对，对于概念来說，一切东西都毫無例外地只是一个环节；从概念看来，可以說沒有任何东西是釘牢的和固定的。概念正是赫拉克利特的那个流轉变迁，那个运动，那个沒有任何东西能够抗拒的腐蝕性。于是这自己發現自己的概念發現自己是絕对的力量，在这絕对的力量面前一切都归消逝；——一切事物，一切存在，一切被認为固定的东西，現在都成为流动不居的了。这个固定，不論它是存在物的固定性，或是一定概念、原則、習俗、法律的固定性，現在都陷于动搖，失掉它的稳固了。原則之类的东西，本身是系屬于概念的，是被当成有普遍性的；但是普遍性只是它們的形式，它們所具有的內容既是确定的东西，于是就陷于运动了。

这种运动，我們將在这里初次遇到的所謂智者們那里看到。他們自称为 σοφισταί（智者），乃是能够使人智慧(σοφίζειν)的智慧教师。智者們是和我們所謂博学正好相反的，博学只是追求知識和搜寻現在与以往的事物，——搜寻一大堆經驗材料，在这些材料 (6) 中發現一种新的形式、一种新的蠕虫或别种害虫和蛆虫，就被認为是一件了不起的事。就这一点說，我們博学的教授們負的責任要

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第一卷，第三五一頁增补。——譯者

比智者們小得多；但是哲学与沒有責任是毫不相干的。

說到智者們与一般人的看法的关系，他們是旣为健康常識所詆毀，也同样为道德所詆毀，因为：（一）他們的理論学說主張任何事物都不存在，这应当是一种胡說；（二）在实踐方面，則把一切原則和法律都推翻了。

首先不可仅仅根据运动的消極方面而停留在万物运动这一糊塗狀态中，但是运动所过渡到的靜止，亦不复是运动的事物恢复其固定狀态，以致最后又出来了原来的东西，而运动只是白忙一頓。然而那旣無思想修养又無学識的一般看法的詭辯，却正是这样一种詭辯，把运动的各种規定本身当作自在自为地存在的实体，把一大堆生活規条、經驗規則、原則之类的东西当作絕对固定的眞理。精神本身乃是这些各式各样的眞理的統一；在精神里面，这一切褊狹的眞理只是作为被揚弃的眞理而存在，只是被認作相对的眞理，——換句話說，只是作为有限制、有局限的眞理，而不是作为自在的眞理而存在。这些眞理在通常理智〔按即常識〕看来事实上不复是眞理。通常理智換一个場合会承認相反的道理对意識也同样說得通，甚至加以主張；或者是不知道自己所說的和所想的正好相反，——通常理智的表現只是矛盾的一个表現。通常理智是在它的一般行动中，而不是在它的坏的行动中，破坏它的那些准則、那(7) 些原則。假使通常理智是过着一种理性的生活的話，这种生活認眞說来也只是一种經常的自相牴触，即是借違背另外几条行为准則而謹守某一条褊狹的行为准則。例如，一个有处世經驗和有教养的政治家，是懂得取乎中道，有实踐的理智的，这就是說，他是就当前問題的全面来作处理，而不是仅就問題的一面(一面的意思就是从一个准則出發)。不管是誰，也不管在什么場合，要是只按照

一个准則行动，他就是一个迂闊的人，不論对自己和对別人都会把事情搞坏。这种情形也是極普通的。例如，我們常常听見人說：“我所看到的东西确乎是存在的；我相信它們的实在性”；但是实际上他相信它們的实在性这句話是不实在的，正好相反。因为他吃喝这些东西，这就是說，他相信这些东西不是自在的，相信它們的存在沒有稳定性，沒有实在性。由此可見，通常理智在行动中比在思想的时候要好些。人的行动本質是完整的精神，不过人尚未意識到自己是精神：凡是人自己所意識到的，都是法則、規則和一般的命題，这些都被他在意識中認为是眞实的；而在行动中，他才抛弃掉他的理智的局限性。但是这个意識却把这种特定的存在和一般的存在說成絕对实体，称它自己的意識、它自己的理智为絕对实体。当概念轉向那意識自信为眞实拥有的丰富內容时，当意識感到自己的眞实性有危險时（因为意識知道，沒有眞实性，它就不能存在），当意識对自己的固定的抽象概念感到迷惑时，意識便会激怒起来。概念在这种想要实現它自己的情况之下，亦即在从事于普通眞理时，就会憎恨并咒罵它自己。这就是一般人对于詭辯（Sophistcrei）的指摘，这是健康常識不可避免的一种指摘。

詭辯这个字是一个坏字眼。特別是由于反对苏格拉底和柏拉圖的緣故，智者們弄得声名狼籍。詭辯这个詞通常意謂着以任意的方式，憑借虛假的根据，或者將一个眞的道理否定了，弄得动搖了，或者將一个虛假的道理弄得非常动听，好像眞的一样。我們要把这个坏的意义抛在一边，把它忘掉。相反地，我們現在要进一步从它的**积極的方面**，严格地說，即是从**科学的方面**，来考察智者們在希臘究竟占据什么地位。(8)

第一。正是智者們現在把作为思想的簡單概念（在爱利亞学

派中，芝諾已經开始轉到思想的純粹摹本，轉到运动上去），一般地应用到社会对象上去，幷且使它深入到一切人事关系中去，因为概念意識到自己的力量，意識到自己是絕对和唯一的实体，排斥其他一切，要求影响那不是思想的特定事物，对它們施展自己的势力和統治权。自身同一的思想把自己的否定的力量指向理論和实踐的各种規定，指向自然意識的各項眞理与其他各种自明的法則和原則。凡是一般观念認为固定的东西，在这思想中便分解了，于是思想倒向特殊主观性的一方面，使自己成为第一性的和固定的东西，把一切都联系到它自己身上。

由于正是这个概念現在出現了，所以它成为一种比較普遍的哲学；幷且不仅成为哲学，而且成为一切有思想的民族中任何一个人所参与和必須参与的一般教养。因为我們所謂教养，正是指这种应用于现实的概念，这概念不是指純粹的抽象概念，而是指和一切表象的各种各样的內容相統一的概念。在教养中，概念确乎(9)是占支配地位和起推动作用的，因为特定的东西是在它的限度之內，是在它过渡到它的对方的过程中被認識的。概念成了一般教育的內容，因此就有了一批教授辯論术（Sophistik）的教师出現。智者們就是希臘的教师，通过他們，文化才开始在希臘出現，他們代替了从前的公众教师，即詩人和史詩朗誦者。宗教幷不是教师，宗教中幷沒有教育內容。虽然祭司們牺牲献祭，作預言，講解神諭，但是教育却是另外一回事。智者們以智慧、科学、音乐、数学等等教人，这是他們的主要任务。在柏里克勒之前，文化的要求已經通过思維而出現；人們要在他們的观念方面得到教育，智者們便是以此为目的。他們以教育为职業。人們要求通过思想来决定种种关系，而不再仅仅通过神諭，或通过習俗、热忱和一时的感情，——

这种反思的要求在希臘似乎已經覺醒了。国家的目的是有普遍性的，普遍之中也就包涵着特殊。智者們傳播了这种教养。他們是一个特殊的社会阶層，以教育为职業，接受报酬，代行学校的任务。他們周游各个城市，青年跟随着他們，受到他們的教导。

教养并不是固定的。进一步說，凡是自由思想所能获得的，都必須来自自由思想本身，都必須是自己的信念。它不再是信仰的对象，而是研究的对象，一句話，它就是近代的所謂啓蒙。思想探索着一般的原則，用这原則来判断一切对我們有价值的东西，凡是不符合这些原則的，就对我們沒有价值。于是思想对积極的內容和思想本身进行比較，溶解以前的信仰的具体內容，一方面把內容分解，另一方面把这些个别性、这些特殊的观点和方面孤立起来，把它們單独地紧紧抓住不放。这样，思想便获得了某种普遍的形式；人們为这种作法說出一些理由，亦即提出一些普遍的規定，而又把这些規定应用到特殊的方面。方面本来不是独立的，而只是一个整体的各个环节，各个方面如果与整体分离开来，自己与自己相关联，这样，就成了普遍性的东西了。要有教养，人們必須熟習那些屬于一項行为、事件等等的普遍观点，以一种普遍的方式来把握这些观点以及那些事情，才能取得对于所求知的問題的直接知識。一位法官，是知道各种法律的，也就是說，是知道处理一件事情时必須考虑到的各种法律观点的；这些观点已經是独立的普遍方面，这样，他便有了一种普遍的意識，以普遍的方式来考虑事情本身。一个有教养的人，是知道如何对每一对象都有話可說，以及如何找出对于每个对象的种种观点。希臘人得到这种教养，应当感謝智者們。智者們教人向对他們有权威的东西去运用思想。智者們并不是真正的学者。他們的教育旣是哲学教育，也是演說教育，教人治

(10)

理一个民族，或者通过观念以使一件事情办得通。那时还沒有离开哲学的枯燥到对人类全体、对人的本質方面都不关心的各种实証科学。此外他們还有着最普遍的实踐目的，就是給予政治家一种預备教育，以便在希臘从事一般的职業性政治活动；——这似乎幷不是为了訓練公职人員，却好像是为公职人員准备一种專門知識的考試似的。

(11) 智者們的活动，是和人們对智慧的追求分不开的。知道是什么东西在群众和国家中構成权力，幷知道我必須承認什么东西是这样的权力，就被認为是有智慧的。因此柏里克勒等政治家所以引起人羡慕，正是因为他們懂得自己的地位，他們有能力把别人安排到各得其所。誰懂得把人們所做的事情归結到推动人們的那些最終目的上去，誰就是有权力的人。智者們教学的目的在于指出：什么是世界上的权力，——什么是解决一切特殊問題的普遍思想，——这只有哲学才能知道；所以智者們是思辨哲学家。他們要想使人知道，是什么东西在道德世界起决定作用，以及是什么东西使人滿足。人所具有的冲动和欲望，乃是統治人的权力；当人的欲望得遂时，人便滿足了。宗教教人說，諸神是統治人的权力。法律也是統治人的权力；人服从法律时可以得到滿足，人可以假定别人遵守法律时也可以得到滿足。但是通过反思，人便不再滿足于把法律当作权威和外在的必然性来服从了，人希望在自身中获得滿足，希望通过他的反思，使自己相信什么是約束他自己的东西，什么是他的目的，和什么是他为了达到这个目的所必須做的事。

因此，智者們就特别是演說术的教师了。演說这一个方面，可以使人能够在群众中获得声望，能够做出为人們謀福利的事情；因此演說术是迫切的需要之一。民主制度要依靠演說，在民主制度

中公民是有最后决定权的。演說便把各种情况归結到权力和法律上面。但特别要依靠演說术的，是提出对一件事的多方面的观点，(12) 使人們接受其中与我認为最有用的东西有关的那些观点。这一类具体情况是有許多方面的：一个有教养的人要能够掌握这些不同的观点；演說术則善于把某一些观点提到前面，而把其他的观点擱置于后。亞里士多德的"正位篇"也涉及到这一点，这書提出了τόπος，即范疇、思想規定，我們必須遵照范疇，才能学習發言。但是最先从事于这些范疇的認識的，却是智者們。

这就是智者派所占的一般地位。至于智者們的通常作風，以及研究問題的情况，特别是在柏拉圖的"普罗泰戈拉"篇中，我們見到了一个完全确定的情景。柏拉圖在这一篇中讓普罗泰戈拉自己詳細說明了智者派的艺术。柏拉圖想像苏格拉底伴同着一个名叫希波格拉底的青年人，这人希望投到新到雅典来的普罗泰戈拉的門下，来学習智者們的科学。在路上，苏格拉底問希波格拉底，他所希望学習的智者們的智慧究竟是什么。希波格拉底最初答复說："是演說术；因为智者是善于使人說話有力"，善于考察对象，并加以多方面的研究的人。一个有教养的人或民族的第一个特色，就是善于說話的艺术。法国人是很善于說話的；我們称之为空談。我們学法文，为的是善于說法国話，可是也是为了获得法国文化。沒有文化修养的人，和一个善于順利地掌握和表达一切观点的人相周旋，是覺得不舒服的。但是这一点并不是單純的說話造成的，而是文化造成的。我們可以完全正确地掌握一种語言；可是如果 (13) 沒有文化，就不能善于說話。文化可以使精神具有各式各样的观点，使它即时想起这些观点，使它拥有一大批考察一个对象时所运用的范疇。因此，人們可以从智者們学得的技巧，就是順利地掌握

一大批这样的观点，以便依据这些观点即时地来考察对象。在这一点上，苏格拉底确乎指出了智者們的原則“并沒有得到充分的規定”，因此难以知道什么才算是一个智者——（假若一个人要想研究哲学，那就是由于他不知道什么是哲学，否則他就不需要研究它了）——；他說，“然而，我們还是要前往訪他。”㊀

苏格拉底同希波格拉底一道走到了普罗泰戈拉那里，在那里發現普罗泰戈拉是在一大群第一流的智者和听众当中：“普罗泰戈拉走来走去，就像一个奥尔斐似的，用他的話語使大家听得入迷；希比亞坐在一張大椅子上，有比較少数的人圍繞着；普罗第科則躺在一大群景慕者中間。”苏格拉底先向普罗泰戈拉陈述了他的請求，說“希波格拉底希望从他学習，以便經过他的教导而被培养成为政府中一个有声望的人物”，然后問他，“他們是公开和他講話，还是秘密地和他个别談話。”普罗泰戈拉称贊苏格拉底慮事的周到，回答說，“他們这样先事預防，是个明智的举动。因为智者們在各个城市中漫游，于是有許多青年人抛弃了父母和朋友，追随着他們，深信与他們交游可以使自己变得更好（更聪明）；因此智者們給自己招来了許多猜忌和妒嫉，”——因为凡是新鮮的事物都是招致(14)怨恨的。关于这一点他講得很詳細，并且接着說：“可是我断言智者的艺术是古老的，但是那些运用这种艺术的古人，由于顧慮它会引起冲突”（因为無教养的人是敌視有教养的人的），“便給它做了一件外衣，把它遮盖起来了。”这种艺术乃是一般的文化，就是“一部分如荷馬和赫西阿德的人在詩篇中所宣講的，另一部分如奥尔斐和繆塞的人在秘法和神諭中所藏匿的。我相信，有一些人，如塔侖

㊀ 柏拉圖：“普罗泰戈拉”篇，斯特方本第三一〇——三一四頁；柏克尔本第一五一——一五九頁。

丁人伊各；和那比現在活着的人都要高明的智者塞林布里亞人赫罗第科，也曾經通过体育艺术（运动艺术）表現了这种艺术；”——換句話說，“音乐”是教养人的一种方式。我們看到，他把智者的目的說成就是一般精神教养的目的，即道德、沉着、秩序感、精神的灵活；他又补充說：“凡是害怕这些科学所遭受的妒嫉的人，都需要这样的遮盖和隐蔽。但是我想他們幷沒有达到他們的目的，因为政府中有眼光的人物看穿了这个目的，虽然一般人幷未看出，只是人云亦云。如果这样做，就会使自己更加招怨，显得（被猜疑为）是个騙子。因此我走了相反的道路，公开承認而幷不否認（ὁμολογῶ）是一个智者”（普罗泰戈拉最先使用智者这个名字），“而”我的任务就是“給人以精神教养，”和另一些人如荷馬、赫西阿德等所做过的一样。⊖

他繼續說：“你問的是有道理的，我願意回答一个有道理的問題。”現在进一步談到了希波格拉底將从普罗泰戈拉的教导中获得什么东西，什么內容，什么技巧。“他不会遇到他在別的教师（σοφισ-τῶν）那里会遇到的东西。因为別的教师是和青年們反对的；因为他們教学生算术、天文、几何和音乐时，違背着学生的意志，把学生一直引回到他們正要逃避的科学和知識上去。可是到我这里来的人，学到的不是別的东西，而是他要向我求教的那个”普遍的“目的”。于是青年們坦率地来到他这里說：“我們要成为有教养的人，請教导我們，使我們成为这样，——但是你教些什么东西，以及用什么方法来教，这一点你必是了解的。”教授的时候，途徑是任教师自己选擇的。这就說明了普罗泰戈拉所教授的正是青年們所寻求 (15)

⊖ 柏拉圖：“普罗泰戈拉”篇，第三一四——三一七頁（柏克尔本第一五九——一六四頁）。

的东西。“教导”，亦即他的目的和我的目的，“就在于培养出一种正确的見解，来对自己家庭的利益作最好的考虑；也同样在于政治生活，要使人成为最有才干的人，一方面对各种国家的事务發表意見，一方面尽其全力为国家服务。”因此在这里出現了兩种利益，一种是个人的利益，一种是国家的利益。普罗泰戈拉宣称他傳授办理国家事务的技巧，苏格拉底現在对这一点一般地表示不同意，并且特别地表示惊异道：“我（苏格拉底）坚持政治品德是不能够教的；”——因为苏格拉底的一般主張是品德不能教授。于是苏格拉底对这个問題提出一种看法，他依照智者們的方式，訴諸經驗，說道：“那些掌握政治艺术的人，是不能把它傳授給别人的。柏里克勒是在場的这些孩子的父亲，他把教师們所能教的一切都教(16) 給了他們；但是他自己賴以成名的那种科学，他却沒有教；他讓他們在这种科学里徘徊，也許他們碰巧会自己遇到这种智慧。而别的大政治家們也沒有把政治艺术教給别人，不論是亲人或是外人。”㊀

普罗泰戈拉答辯說，政治艺术是可以教授的，并且指出了大政治家們为什么沒有把它教給别人，——这时他請問大家，“他究竟应当作为一个長者用一个神話来向青年們講呢，还是应当用根据理性的理由来加以說明。”大家讓他自己决定，于是他就开始講下面这个非常值得注意的神話：“諸神命令普罗米修和爱庇米修去裝飾世界，賜給世界各种力量。爱庇米修分配了气力、飞翔的能力、武器、衣服、蔬菜、水果；但是不知怎样他竟把所有的东西都給了禽兽，以致沒有东西剩下給人类了。当人类应当出世的那一刹那来

㊀ 柏拉圖：“普罗泰戈拉”篇，第三一八——三二〇頁（柏克尔本第一六六——一七〇頁）。

到的时候，普罗米修發現人类沒有衣服，沒有武器，毫無依靠。于是他从天上偷来了火，偷来了伏尔康和米內瓦的艺术，給人作了裝备，以应急需。但是政治智慧是人类所缺乏的；人們毫無社会約束地生活着，陷于不断的冲突和不幸。于是宙斯命令黑梅斯賜給人类廉耻”——(αἰδῶ，羞耻，这种自然的順从、尊崇、馴服、子女对父母的孝敬、人們对更高更好的天性的尊敬)——“和公正(δίκη)。黑梅斯問道：我应当怎样分配呢？是不是可以分給个别的人，就像分配特殊的艺术那样，就像某一些拥有医学的人帮助别人那样？可是宙斯答道：分給所有的人；因为假若只有少数人分享那些品質，就不能有任何社会組合(πόλις)存在了。并且要制定法律，誰不能分享廉耻和公正，誰就必須被当作国家的蟊賊予以消灭。”㊀ (17)

(一)“因此，当雅典人要进行建筑时，就召集建筑师来商量，当他們筹划其他特别的事务时，就召集对这些事务有經驗的人来商量；但是当他們要对国家的事务制定一种决議或規章时，則讓每一个人都参加。因为如果不是所有的人都分享这种品德，国家就不能存在。如果一个人对吹笛子的艺术沒有經驗，却冒充是一个吹笛的能手，是有理由把他当作瘋子看待的。但是在正直这件事上却是另一回事：如果一个人是不正直的，”他是不会承認自己不正直的，而“如果他承認自己不正直，那他就要被認为是瘋子了。他必須裝出正直的样子；因为每一个人都必須分享正直，否則他就要被逐出社会之外了。”因此必須承認，政治智慧是人人分享而且必須分享的东西，这样国家才能存在。㊁

㊀ 柏拉圖：“普罗泰戈拉”篇，第三二〇——三二二頁(柏克尔本第一七〇——一七四頁)。

㊁ 同上書，第三二二——三二三頁(柏克尔本第一七四——一七六頁)。

(二)这种政治科学也有这样的性質,即是"每一个人都可以通过教育和努力而获得它",关于这一点,他又提出更多的理由来証明說:他所根据的是"沒有人責备或懲罰一个人由于天性或偶然而得来的缺点或疾病,而是对他表同情的。相反地,那些可以由勤勉、習慣(練習)、学習而去掉的缺点,則被認为是应受責备和懲罰的;"他对这些缺点是有責任的。"不敬神和不正直是屬于这一类的,一般說来,凡是違背公共道德"——公正和廉耻——"的,都屬(18)于这一类。犯了这一类罪过的人要受到譴責,他們之所以受到懲罰,道理在于他們"是能够免除这些罪过的,并且"更是能够通过教养、教育而获得政治品德的。"这是一个很好的理由。普罗泰戈拉也提出了懲罰的目的。"因此人們并不是为了过去而懲罰,——除了当头打击一只猛兽以外,——而是为了將来:使犯罪者和被他的罪行所誘惑的人都不再犯。因此,在这一方面是有一个前提的,就是那种品德可以通过教导和練習而获得。"㊀

(三)再提到苏格拉底所提出的那个反駁,即是說,像柏里克勒那样以政治品德出名的人,并沒有把这种品德傳授給他們的孩子和朋友。于是普罗泰戈拉說,"这一点可以从另一方面来反駁,就是:(甲)在这些品德上,是一切的人受教于一切的人。政治品德有一种特性,就是屬于一切的人;它是一切的人所共有的。唯一为一切的人所必需的东西乃是正直、节制($\sigma\omega\phi\rho o\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$)和聖潔,——一句話,就是一般的人所应具的品德;这种品德应当是每一个公民所具有的东西,每一个公民都应該終生实踐和学習这种品德。这种品德是無須那些著名人物的特殊教导的。兒童从很早的时候起,

㊀ 柏拉圖:"普罗泰戈拉"篇,第三二三——三二四頁(柏克尔本第一七六——一七八頁)。

从幼小的时候起，就从父母和师長那里受到这方面的教养和规劝，就受到关于道德和善的教导和教育，并且也就習慣于正当的事情了。音乐和体育的全部教育(誦習教論道德的詩人們的詩篇)，都有助于克制任性和放肆，——有助于养成遵守一种規律、一种規則行事的習慣。当人走出了这种教育的范圍时，便进入一个国家法 (19) 度的范圍；国家是帮助每一个人行为正当、遵守秩序的。所以政治品德乃是从青年时代起实施教育的結果。"㊀

(乙)然而在道德方面十分杰出、得天独厚的人只能占少数。可是那些在这一方面并不出色的人，一般說来，是可以通过教育而分享政治品德的，并且比那些沒有受过这种教导的人高得多。"至于說杰出人物并未把自己的杰出品德教給孩子們和朋友們"，——对于这个反駁，他用以下的方式作了很好的答复。"譬如說，如果在一个国家中，所有的公民都必須做吹笛者，那么所有的人就都要受吹笛子的教育；有一些人会成为卓越的吹笛手，有些人会成为优良的，有些人平常，少数人也許会是惡劣的，——而所有的人都有一定程度的熟練。但是也可能有这样一种情形，即一个国手的兒子竟是一个惡劣的演奏者；卓越的艺术要靠特殊的才能和天資。从非常精巧的吹笛手的家門中可以产生很不精巧的吹笛手，反过来也是一样；但是所有的公民都能够有一定程度的吹笛修养，所有的人比起那些对吹笛毫無所知也絲毫未受教育的人来，在这一方面一定要高明得多。因此，一个合理的国家的所有公民，包括坏的公民在內，比起一个旣無文化，也無正义，也無法律，更無使公民养成公正習慣的强制力的国家的公民来，都要更好更正直。他們的这种

㊀ 柏拉圖："普罗泰戈拉"篇，第三二四——三二六頁(柏克尔本第一七八——一八二頁)。

优越性要归功于他們国家中的法律、教育、文化。"㊀这一切都是很好的例証和确切的理由；——一点也不劣于西塞罗关于天性的論証。相反地，苏格拉底的那些理由以及对那些理由的發揮，都是經驗的論証，是以經驗为基础的，常常幷不比智者們在这里所說出的理由更好些。

(20)

其次，現在接近了这样一个問題，就是：何以智者們的理由看来是有缺点的，特别是何以苏格拉底和柏拉圖与智者們作了一場斗爭，幷与他們相对立。因为智者們在希臘所占的地位是要給予他們的人民一种高級的一般文化——因此他們也的确对希臘有很大的功劳——，所以他們就遭遇到一般的文化所遭遇到的譴責。智者們是从根据出發进行理智推論的教师，他們是处在反思的阶段。这种教育所采取的方式，是通过表象和例証，引起人們注意那按照他們自己的經驗、心情等等所認为正当的东西；用这样的方式，从特殊过渡到普遍。这是自由的、思維的反省所必經的途徑，我們的教育也是采取了这个途徑。但是这种教育必須超越对流行的道德和宗教的信賴和朴素的信仰。智者們之倒向片面的原則，这是由于当时的希臘文化还沒有到达这样一个时候，还不能从思維的意識本身中建立那些最后的原則，从而以某种确定的东西作为根据，像我們現代一样。由于一方面存在着主观自由的需要，只把自己所察見的、在自己的理性中發現的东西当作有效准的，——法律、宗教观念只是当我通过我的思維加以承認的时候才有效准，——另一方面在思維中还沒有發現确定的原則，因此思維無非是形式推理；余下来的不确定的东西因此只好用任意来塡塞。

(21)

㊀ 柏拉圖："普罗泰戈拉"篇，第三二六——三二八頁(柏克尔本第一八二——一八四頁)。

(一)但是在我們欧洲世界中，情形却不一样。在欧洲，可以說文化是在一种精神宗教的保护之下，以一种精神宗教为前提而开始的，就是說，不是以幻想的宗教为前提，而是以对于精神的永恒本性、对于絕对的最終目的、对于人的天职的認識和知識为前提，文化应当是精神的、現实的，从精神出發、以精神的方式决定自身的，与精神合而为一的。所以在欧洲有一个固定的精神原則作为基础，这个精神原則滿足了主观精神的要求；从这个絕对的原則出發，决定了其他一切关系，如义务、法律等等，这一切关系都是依靠这个原則的。因此文化不能接受这种多方面的方向——因而也就是無方向——，像在希臘人中間以及在希臘傳播文化的人即智者們中間那样。〔在希臘〕，文化与幻想的宗教相对立，与未發展的国家原則相对立，可以分化为很多的观点，另一方面也很容易把从屬的特殊观点当作最高的原則提出。相反地，在一个很高的普遍目的(最高原則)已經浮現在表象中的地方(在我們这里)，一个特殊的原則是不能这样容易地达到这个高位的，虽則理性反思获得这样一个地位，可以从自身来决定和承認什么是最高的；因此〔特殊〕原則的从屬性是已經确定了的。普罗泰戈拉然后[一]又說："所有的(四种)德性彼此間都有一种联系，而勇敢則不然，因为可以發現有許多勇敢的人，他們却是最不敬神的，最不正直的，最無节制的，最無教养的人(ἀμαθέστατοι)；"我們只要想一想匪帮就行了。苏格拉底[二]岔出去說，"勇敢也是一种認識和知識——正确地估計到可畏的事；"——但是勇敢的区別、特点他却沒有發揮。 (22)

(二)我們現在的教化、啓蒙运动，不但在形式方面和智者們采

[一] 柏拉圖："普罗泰戈拉"篇，第三四九頁(柏克尔本第二二四——二二五頁)。

[二] 同上書，第三六〇頁(柏克尔本第二四五頁)。

取完全相同的立場，就是从內容方面說，也是如此。智者們的立場是与苏格拉底和柏拉圖相对立的，这个对立在苏格拉底那里是这样产生的：他把美、善、眞、公正說成个人的目的、使命，但是在智者們那里，这个內容尙未被当作最后的目的，因此这最后目的是留給任意来决定的。因此，智者們由于与柏拉圖相对立，遂招致了惡名；这也是他們的缺点。在外在生活方面，我們知道，智者們积聚了很大的財富；㊀ 他們变得很驕傲，周游希臘，有一部分人过着很奢侈的生活。〔他們的〕形式的推理思維与柏拉圖的对立，特別突出地表現在这一点上，即：他們不是从事情的自在自为地存在着的概念来了解义务、了解应作的事，而是提出一些外在的理由，来分別是和非、利和害。在柏拉圖和苏格拉底則相反，他們的主要原則是要考慮情况的本性，發展事情的自在自为的概念。苏格拉底和柏拉圖願意提出这个概念来反对从那些常常只是特殊和个別的观点和理由出發考慮事情，这些观点本身是与概念相反对的。区別(23)就在于：有教养的形式的推理一般屬于智者們，而苏格拉底和柏拉圖則通过一种固定的东西——普遍的規定（柏拉圖式的理念），通过精神永恒地在自身中發現的东西，来規定思想。

如果把智者的詭辯了解为只有坏人才会犯的一种品質，在这个意义之下，它是很惡劣的。但是辯术的意义比这要普遍得多；一切从根据出發的抽象推理——对某些特殊观点加以論証，提出一些正面理由和反面理由来辯难——都是辯术。也有一些智者們的話語是無可非議的，柏拉圖的对話中就有这种例子。在我們中間，人們也說：不要欺騙，否則你会失掉信用，这样你要失去錢財的；或

㊀ 柏拉圖："美諾"篇，第九一頁（柏克尔本第三七一頁）。

者說：要有节制，否則你会倒胃口，一定要絕食的；或者以外在的理由如改造之类来理解刑罰；或者以从后果方面推出来的外在的理由来寬恕某种行为。人們是根据理由而被要求作一切善事，这些理由就是智者們的理由。有坚实的原則作为基础，在基督教中（現在在新教徒中人們已經不复知道这一点了）人們这样說：上帝賜予福祉等等的恩典，指导着人們的生活；于是，那些外在的理由便破产了。

因此辯术并不如人所想像的那样距离我們很远。現今有教养的人們討論問題时，可以討論得很好；可是这种討論与苏格拉底和柏拉圖所称为辯术的并無不同之处，虽然他們自己也和智者們一样采取这种立場。有教养的人們判断具体的事情时，就会陷于辯术；在日常生活中，我們是必須持这种立場的。在这里还有什么更好的呢？——特殊的观点是必要的。当我們劝人遵从义务和道德时，如在布道中那样，——在多数的布道中是如此的，——我們是 (24) 必須听从这样一些理由的！演說的人，例如在議会中演說的人，便是运用这样一些理由和反面的理由来进行游說，以圖說服别人。問題在于：（一）要有一个完全确定的东西，例如宪法或战爭，一个固定了的方針（一貫性），要把特殊的准則归入其中；（二）而这种一貫性即使在这种場合有时也会丧失，因为事情可这样安排，也可以那样安排，总是特殊的观点在起决定作用。人們也常常用同样的理由反对哲学說："有各种不同的哲学，各种不同的意見，这是与那唯一的眞理相矛盾的；人类理性的軟弱無力是不能承担認識的；对于感情、心灵、心情来說，哲学該是什么呢？是一些玄虛的东西，对于人的实踐生活，抽象的哲学思維是沒有帮助的，"——实踐生活的观点就是这样。这是一些很好的理由，这也就是智者的方式。

我們不把这个称为辯术，但是这却是智者的方式，即是从感情、心情認为有效准的理由出發进行演繹。他們并不把事情本身認作有效准，而是把事情归結到感觉上面；以感觉为 οὗ ἕνεκα（最后因由）。这一点我們在苏格拉底和柏拉圖那里可以更清楚地看到。这是智者們的特点。

用这样的形式推理，可以很快地达到这样一个程度，——要是达不到，那就是缺乏教养，但是智者們是很有教养的，——知道如果憑一些理由来决定，就能用理由来証明一切，那么对于任何事物都可以找得到理由和反面的理由的；智者們教人去証明人所意欲的一切，不管对别人有利的或对自己有利的，这一点也曾被看作智者們的罪过。其实这并不是智者們的特点，而是反思推理的特点。(25) 理由和反面理由是特殊的，与普遍对比起来是沒有效准的，与概念对比起来是沒有决定性的；人們可以为一切找出理由和反面理由。在最惡劣的行为中間，也有着本身很重要的观点；把这个观点提出来，人們就会寬恕和支持那种行为了。在临陣脫逃的罪过中，就存在着保全生命的义务。在近代，就有一些極大的罪惡，如謀杀、叛逆等，被說成是正当的，因为在这种行为的目的中有一种本身很基本的規定，例如人必須反抗禍害、促进福利之类。有教养的人善于从好的观点来处理一切，使一切变好，对一切持一种基本的观点。一个人如果要为最坏的事找好的理由，是無需有高度的教养的；从亞当以来在世界上出現的坏事情，都曾被用好的理由說成正当。

我們在智者們那里可以看出，他們对这种推理是有所意識的。在雄辯中，为了使一件事办到，必須要引起听众的憤怒和情緒。他們教人如何在憑經驗的人中間激起这些力量；道德上的固定的善是并不能决定事情的。智者們是有教养的人，他們意識到一切都

是可以証明的；在“高尔吉亞”篇中便說到过：“智者們的艺术是一种比一切艺术都更偉大的才能；它能够說服人民、議員、法官，使他們相信智者們所願意的事。”㊀ 律师也必須去寻找一种理由，来为他所辯护的人作根据，哪怕这个理由是与他們願意采取的正好相反的。这种意識并不是缺点，而是屬于智者們的高級文化的一部分。沒有教养的人也是从理由来作决定的。但是整个說来他們也許是由一种他們所不自知的理由（正义）来决定的；而他們所意識到的只是外在的理由。智者們知道，在这个基础上是沒有任何坚实的东西的；这是思想的力量，它辯証地对待一切，使一切动搖。这就是他們所拥有和傳授的形式的教养。(26)

与此相联系的（也是从思維的本性必然發生的）問題是：如果意識認为有坚实根据的范圍被反思弄得动搖起来，而人又必須有一个坚实的东西作为依据，那么他应当把什么东西当作最后的目的呢？現在有兩項坚实的东西，可以結合起来。一个是善、普遍；另一个是个别性、主体的任意。这个（关于前一个）以后在苏格拉底那里还要細講。如果一切都發生动搖了，那么这一点可以成为坚实的一点，就是：“我拿来当作我的目的的，是我的快乐，面子，声名，荣誉，特殊的主观性；”个人本身是最后的滿足。因为我認識力量，所以我也懂得使别人适合我的目的。

但是熟悉了这些多方面的观点，便使希臘的習俗（这是不自覚地奉行的宗教，义务，法律）因而动搖起来：这个坚实的东西——法律，因为它有着一个有限的內容——便与别的东西發生冲突了；它在一个时候被当作最高的、决定性的东西，在另一个时候又被輕視了。这样一来，通常意識便被攪乱了（这一点我們將在苏格拉底本

㊀ 柏拉圖：“高尔吉亚”篇，第四五二及四五七頁（柏克尔本第一五及二四頁）。

人那里看得更詳尽)：通常意識認为某种东西是确定無疑的，但其他一些观点它也認为是有效准的，而且也必須認作有效；于是前一种东西就不再有效了，至少失去了它的絕对性。因此，(一)拿自己的性命去拚是勇敢；(二)保全自己的性命又是一个無条件的义务。因此第奥尼修多罗說："誰使一个沒有知識的人成为有教养的(27)人，誰就希望他不再依旧是原来的他。因此他是希望把他毁了；因为这是使他不是他。"欧諦德謨当另一些人說他說謊时答道："誰說謊，誰就是说不存在的东西：不存在的东西是無法說的；因此沒有人能說謊。"㊀ 第奥尼修多罗又說："你有一条狗，这条狗有几条小狗，并且是它們的父亲；因此一条狗对于你是父亲，你对于那些小狗是兄弟。"㊁ 这种把几个結論連貫起来的把戏——在批評中——是屡見不鮮的。

因此(由于通常意識中的这种混乱)智者們受到譴責，他們助長了情欲、私人利益等等。这是直接由文化的本性而来的。文化給人各种不同的观点，如果不从坚实的基础出發，就只有由主观的喜爱来作决定；这中間是存在着危险的。这种危险也存在于今天的世界中，我們今天在論到一件事的正义和眞实时，是要依靠善意、我的看法、信念的。国家的目的，国家行政和法制的最好的方式，在煽动家中間，是动搖的。

就形式的文化来說，智者們是屬于哲学的，就他們的反思来說，他們又不屬于哲学。他們与哲学有联系，因为他們并不停留在具体的推理上，而是一直前进到最后的規定，至少部分地如此。他

㊀ 柏拉圖："欧諦德謨"篇，第二八三——二八四頁（柏克尔本第四一六——四一八頁）。

㊁ 同上書，第二九八頁(柏克尔本第四四六頁)。

們的文化的一个主要方面是把爱利亞派的思想方式加以普遍化，并推广到知識和行为的全部內容上去；其积極意义在于有用，而且也曾經有过效用。

要詳究智者們的个别的、特殊的方面，那对于我們说就会走得太远了；个别的智者是屬于一般文化史的。著名的智者是很多的，其中最著名的有普罗泰戈拉，高尔吉亞，以及苏格拉底的老师普罗第科；苏格拉底曾把关于歧路上的赫尔庫勒的馳名神話归之于他，㊀——这个神話从方式方面說是一个美妙的譬喻，曾經千百次被人傳述。我將要提出（为了略过个别的智者）普罗泰戈拉和高尔吉亞来講，——不是从文化方面講，——特別注意的是詳細指明，他們那种推广到一切的普遍科学，如何在其中一人的学說中具有普遍的形式，因而是純粹的科学。柏拉圖的著作特别是我們研究智者們的主要史料来源，他对智者們講得很多；然后是亞里士多德論高尔吉亞的短文，以及塞克斯都·恩披里可的著作，他给我们保存了許多关于普罗泰戈拉的哲学的材料。 (28)

一 普罗泰戈拉

普罗泰戈拉生于阿布德拉，㊁年龄比苏格拉底要大一些。关于他的事情知道得不多，也不可能知道多少；因为他的一生是很單調地度过的。他終身从事科学研究；他周游希臘，第一个自称为智者，并且在希臘本土也被称为智者，作为第一个公众教师出現。他曾經朗誦他的作品，㊂正如歌者和詩人一样，歌者是咏唱别人的詩

㊀ 克塞諾封："回忆录"，第二卷，第一章，第二一节以次。

㊁ "第欧根尼·拉尔修"，第九卷，第五〇节。

㊂ 同上書，第五四节。

(29) 辞，詩人則朗誦自己的詩句。那时候沒有学習的机構，沒有可以从中学習的書本。根据柏拉圖所說㊀，古代人“文化、教育的主要部分在于熟習詩篇，”知道許多詩篇，把它記誦在心。这正如我們五十年前主要的人民教育在于熟知聖經故事，熟知聖經里的話语，——在聖經的基础上进一步發揮的布道者当时是沒有的。現在智者們开始教人熟習思維，来代替詩篇的知識。普罗泰戈拉也曾来到雅典，在雅典住了很久，主要是和柏里克勒住在一起；柏里克勒也曾研究过这种文化。据說，他們兩人有一次“曾經化了一整天工夫来辯論，究竟是标槍，还是擲标槍的人，还是主持竞技的人，要对一个被标槍刺死的人的死負責。”㊁这是一場关于法律責任的重大問題的爭辯；犯罪是一个一般的名詞，——如果对它加以分析，無疑地可以作出一个困难的、詳尽的研究。在与这样一些人接触时，柏里克勒大大地培养了他的雄辯的才能；因为不管从事哪一种精神上的工作，只有一个有教养的心灵才能在这种工作中壯大起来，而眞正的文化只有通过純粹的科学才有可能。柏里克勒是一位强有力的演說家；从圖居第德的著作中，我們看到他对于国家和他的人民有多么深刻的認識。普罗泰戈拉也有着和阿那克薩戈拉同样的命运，后来也被逐出雅典。（当他七十（或九十）岁时他在到西西里去的航行途中淹死了。）他被判决逐出雅典的原因，是他有一部著作，开头写道：“关于神灵，我不能够知道他們究竟

(30) 存在还是不存在；因为有許多东西阻碍我們得到这种知識，一則是这件事曖昧不明，再則是人的生命如此短促。”这部著作也在雅典公开地焚毁了；这是（据我們所知）第一部根据政府命令焚毁的

㊀ 柏拉圖：“普罗泰戈拉”篇，第三三八頁末（柏克尔本第二〇四頁）。

㊁ 普魯泰克：“柏里克勒傳”，第三六章。

書。㊀

普罗泰戈拉不像别的智者那样只是一个教育人的教师，他也是一位深刻的、徹底的思想家，一位对那些十分普遍的根本规定有所思考的哲学家。他是这样表述他的認識中的主要命題的："人是万物的尺度；合乎这个尺度的就是存在的，不合乎这个尺度的就是不存在的。"㊁这是一个偉大的命題，它的意思一方面是說，要把思維認作被規定的东西、有內容的东西，而另一方面思維也同样是能規定、能提供內容的东西；这个普遍的規定就是尺度，就是衡量一切事物的价值的准繩。普罗泰戈拉宣称人是这个尺度，就其眞正的意义說，这是一句偉大的話，但是这句話同时也有歧义，因为人是不定的和多方面的：(一)每一个就其特殊个别性說的人，偶然的人，可以作为尺度；或者(二)人的自觉的理性，就其理性本性和普遍实体性說的人，是絕对的尺度。照前一种方式了解，就無非是自私，無非是自利，中心点就是主体及其利益——(即使人有理性的方面，这个理性也是主观的东西，也是"他"，也是人)——；可是这正是坏的意义，正是人們借以对智者們作主要譴責的歪曲，說他們根据人的偶然目的，把人設定为目的，——說在他們那里，就其特殊性說的主体的利益，沒有与就其实質合理性說的主体的利益区别开来。在苏格拉底和柏拉圖那里也提出过同样的命題，不过加了进一步的規定；在他們那里，人是尺度，是就人是思維的、人給自己提供一个普遍的內容而言。 (31)

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第九卷，第五一——五二节；塞克斯都·恩披里可："反数学家"，第九卷，第五六节。

㊁ 柏拉圖："泰阿泰德"篇，第一五二頁(柏克尔本第一九五頁)；塞克斯都·恩披里可："皮罗学說概略"，第一卷，第三二章，第二一六节。

因此在这里說出了一个偉大的命題，从現在起，一切都是圍繞着这个命題旋轉。哲学的向前进步的意义即在于表明：理性是一切事物的目的；哲学的这种进步給了这个命題以解釋。它更表現出一个非常显著的轉变，就是一切內容、一切客观的东西，只是在与意識的关联中存在；因此思維在一切眞理中被宣布为基本环节；因此絕对采取了思維着的主观性的形式，这一形式特别在苏格拉底那里突出地表現出来。人是万物的尺度，——人，因此也就是一般的主体；因此事物的存在并不是孤立的，而是对我們的認識而存在的，——意識本質上乃是客观事物的內容的产生者，于是主观的思維本質上是主动的。这个观点一直流傳到最新的哲学；康德說，我們只認識現象，就是說，凡是对我們表現为客观、实在的东西，只应当从它与意識的关系中来看，而不应当离开这个关系来看。第二个环节更加重要。主体是能动的，是規定者，产生內容；現在問題是：那么，內容怎样进一步得到規定？它究竟是被限制在意識的特殊性上，还是被規定为独立存在的共相？神，柏拉圖的善，乃是思維的产物，乃是由思維建立起来的东西；其次，它也是自在自为的。我只承認那就其內容說是普遍的东西为存在的、固定的、永恒的；这样一种东西虽是我所建立的，但却也是自在客观普遍的，不是我所建立的。(32)

普罗泰戈拉的命題中所包含的进一步規定，他本人以后作了很大的發揮。普罗泰戈拉說："眞理（尺度）是对于意識的現象。"㊀"沒有任何东西是自在自为的單一，"㊁或者是自同的，独立的；一

㊀ 塞克斯都·恩披里可："反数学家"，第七卷，第三八八节；柏拉圖："泰阿泰德"篇，第一五二頁（柏克尔本第一九五——一九六頁）。

㊁ 柏拉图："泰阿泰德"篇，第一五二頁（柏克尔本第一九七頁）。

切都只是相对的，它之所以为它，只在于它对意識的关系中，——都只看它对另一个东西怎样，这另一个东西就是人。他援引了一些瑣屑的例子（苏格拉底和柏拉圖也是一样，他們在这些例子中堅持反思的方面）；这个解釋就表明在普罗泰戈拉的心目中，确定的东西并不是被理解为普遍，并不是被理解为自身同一者。普罗泰戈拉表述这种相对性时所采取的方式，在我們看起来是有些瑣屑的，它乃是屬于反思思維的最初萌芽阶段。这些例子特别是从感性現象中采取来的："在一陣風吹来时，有些人冷，有些人不冷；因此对于这陣風，我們不能說它本身是冷的或是不冷的。"㊀ 因此冷和热并不是什么存在着的东西，而只是根据对一个主体的关系而定；如果風本身是冷的，則它必須对主体永远产生冷的效果。又如："这里有六顆骰子，我們在旁边再放上另外四个，我們会說原来的骰子比后放的要多些；如果在旁边放上十二个，我們便会說，原来的六个是少些。"㊁ 由于我們对同样的数目可以說多又說少，所以 (33 多和少只是一个相对的規定；因此所謂对象（共相）只是存在于表象之中作为意識的对象。这意思正如这話所表达的："因此一切都只有相对的眞理，"㊂ 相反地，柏拉圖考察一和多时，不像智者們那样用不同的观点，而是用同一的观点。"对于健康人显現的事物，并不是自在的，而是对于健康人如此；对于病人、精神錯乱的人显現的事物，是对于病人和精神錯乱的人如此——我們不能說，这些事物对后面这种人所显現的样子便不是眞的。"㊃

㊀ 柏拉圖："泰阿泰德"篇，第一五二頁（柏克尔本第一九六頁）。

㊁ 同上書，第一五四頁（柏克尔本第二〇一頁）。

㊂ 塞克斯都·恩披里可："反数学家"，第七卷，第六十节。

㊃ 柏拉圖："泰阿泰德"篇，第一五九頁（柏克尔本第二一二頁），見各处。

我們覚得把这种說法称作眞的也是同样地不合适：(一)存在物誠然与意識發生关系，但却不是与意識中的固定的东西發生关系，而是与感性知識發生关系；(二)这个意識本身是一种狀态，也就是說，本身是一种变动不居的东西。正如赫拉克利特所說："客观存在是一个純粹的流，它本身不是固定的和确定的东西，它可以是一切，并且对于不同的年龄、以及对于醒和睡等等其他狀态是不同的东西。"㊀ 柏拉圖㊁ 关于这一点还更提出說："白、热等等，凡是我們对事物所說的一切，都不是自为的；反之，它們是为我而存在的，因此眼睛和感覚是必要的。有了这种相互运动才使白产生；在这种相互运动中白并不是物自身；这里有的乃是一只能看的眼睛，或一般的視覚，它决定了白色的視覚，热的感覚等等。"热、顔色等等本質上确乎只是存在于对另一个东西的关系中；但是表象作用（精

(34) 神）把它自己分裂成自己和一个世界；在这个世界里一切都是与它相对的。这种客观的相对性可以更清楚地表述如下："如果有自在的白，那么它就是产生白的感覚的东西；它就是能动的东西或原因，相反地，我們則是被动的、感受的东西。然而一件应当能动的东西，除非与被动的东西（一道）發生关系，就不能是能动的；同样地，被动的东西也只存在于对能动的东西的关系中。（因此被动与能动是相对的。）因此当我說某个东西有某种特性时，这种特性并不是本身便屬于这个东西，而完全是存在于对别的东西的关系中。因此沒有一件东西是自在自为地具有某种性質，如同它显現的那样；而眞理正好只是这个显現。"現在我們的能动性、我們的規定作

㊀ 塞克斯都・恩披里可："皮罗学說概略"，第一卷，第三二章，第二一七——二一九节。

㊁ "泰阿泰德"篇，第一五三——一五七节（柏克尔本第一九九——二〇六頁）。

用就是这样的。康德的現象不是别的，就是在我們外面有一个刺激，一个X，一个未知物，这个东西通过我們的感覚，通过我們，才取得这些規定。虽然有一个客观的根据，使我們說这是冷的那是热的，我們誠然也可以說，冷和热自身之中应該有差别；但是冷和热却只是存在于我們的感覚之中，万物的存在也都是这样的。这一切都是思維的范疇，都是我們感官或思維的能动性的規定；所以經驗被称为現象，它是相对于我們，相对于别的东西的。这是完全正确的！但是应当把握的正是这个統一的、貫穿的共相；这个貫穿一切的东西就是赫拉克利特所謂必然性，正是我們应当帶进意識的。

我們看到普罗泰戈拉是具有偉大的反思的。这是对于意識的反思，这种反思在普罗泰戈拉本人那里进入了意識。但是普罗泰戈拉所达到的只是現象的形式，以后的怀疑論者們又重新采取了这种形式。显現并不是感性的存在；当我說它是显現的时候，我就正是宣布了它的不存在。“現象就是眞理”，这話显得十分自相矛盾；似乎在这里說了正相反对的話：(一)沒有自在的东西，如它显現的那样，以及(二)它是眞实的，如它显現的那样。然而不能把客观的意义給予那实証的、眞实的东西，譬如說，这是自在的白，因为它是这样表現的；只能說，只有这个白的显現是眞实的；現象正是那揚弃自身的感性存在，——也正是这揚弃自身的运动。把它理解为共相，則它旣处在意識之上，也处在存在之上。世界之为現象，并非由于它是对于意識而存在的，亦即它的存在只是一个对于意識的相对存在；它的存在也同样是現象。 (35)

一般說来，意識的环节是被指出来了；在意識环节之外，那發展了的共相还具有否定性的“为他存在”的环节；这个环节現在出現了，必須加以肯定。但当它是單独的、孤立的时候，它乃是片面

的："存在的东西，只是相对于意識而存在，換句話說，一切事物的眞理，乃是一切事物对于意識和在意識中的現象；""自在存在"的环节也同样是必要的。

二 高尔吉亞

这种怀疑論通过高尔吉亞达到了一个更大的深度。高尔吉亞生于西西里島雷昂丘城，是一个很有教养的人，也是一个杰出的政治家。他在伯罗奔尼撒战爭的时候，于第八十八屆奧林比亞賽会的第二年（公元前四二七年），亦即柏里克勒死后数年（柏里克勒死于第八十七屆奧林比亞賽会的第四年），为他的母邦派遣到雅典；（这是根据第欧多罗·西古魯十二卷，第一〇六頁，不是引証圖居第(36)德。㊀）当他达到了目的之后，他还游历过許多希臘城市（帖撒利的拉里薩），在那些城市中教授过門徒；因此他除了得到很大的財富以外，还得到了很高的景仰，一直到他活过百岁死去。据說他是恩培多克勒的一个門徒，他也知道爱利亞派；他的辯証法采取了爱利亞派的方式，——在亞里士多德講到他的那一卷只流傳下殘篇的"論塞諾芬尼、芝諾和高尔吉亞"中，保存下了他的辯証法，在这卷書中，亞里士多德把他与爱利亞派放在一起講。塞克斯都·恩披里可也給我們保存下詳尽的高尔吉亞辯証法。他長于雄辯的辯証法，但是他的特出之点是他关于存在和非存在这兩个完全普遍的范疇的純粹辯証法，——并不是采取智者們的方式。提德曼很不正确地說："高尔吉亞大大地超过了任何一个具有健全常識的人所能达到的程度。"提德曼应該对于每一个哲学家都能这样說，每一

㊀ 提德曼："思辨哲学的精神"，第一卷，第三六二頁。

个哲学家都是超过健全常識的；因为所謂健全的常識并不是哲学，——常常是很不健全的。健全的常識包括有它的时代的共同意見。例如，如果有人在哥白尼以前說，地球环繞太陽旋轉，或者在發現美洲以前說，那边还有大陆：那就是違反全部健全的常識的。在印度、中国，共和国也是違反全部健全常識的。健全的常識是一个时代的思想方式，其中包含着这个时代的一切偏見，常識总是为它所不自覺的思想范疇所支配的。因此高尔吉亞毫無問題是大大地超过了健全的常識。

高尔吉亞的辯証法，比起我們在普罗泰戈拉那里所見到的辯証法来，是更加純粹地在概念中运动。由于普罗泰戈拉主張一切存在物的相对性或"非自在性"，所以存在物只存在于关系中，而且是只存在于对意識的关系中；它的对方，那对它重要的东西，就是意識。高尔吉亞对存在的"非自在性"的提法是比較純粹的；他把(37)那被認为实体的东西本身拿来考察，而并不以意識、对方为前提，并且即就它本身指出它的虛無性，并从中分别出主观的方面和那对主观方面的存在。我們只想从历史上来陈述他所討論的那些普遍之点。高尔吉亞的著作是："論自然"，他在这部著作中創立了他的辯証法。这部著作分为三个部分：他在第一部分中〔客观地〕証明，無物存在，我們不能以存在来称說什么东西；在第二部分中証明（主观地），認識是沒有的，即使假定有存在，存在也是不能被認識的；在第三部分中証明（〔主观地〕又是客观地），即使存在是有的并且可以認識的，也不可能把所認識的傳达給别人。㊀ 高尔吉亞很合塞克斯都的口味，只是他还作了証明；怀疑派就不作証明了。

㊀ 塞克斯都·恩披里可："反数学家"，第七卷，第六五节。

这些都是很抽象的思想規定；在这里所涉及的，是一些思辨的环节，即关于存在和非存在，关于認識，以及关于那变成存在的、傳达給别人的認識等問題；这并不是空話，像人們平常所認为的那样；他的辯証法是客观的。我們在这里只能簡短地陈述一下这个極有兴趣的說法的內容。

甲　“如果有物存在”——（εἰ ἔστιν。这个“有物”是我們說話时慣常加上去的插語，但是眞正說来却是不适当的，它帶来一种主詞和宾詞的对立，眞正說来所講的只是“存在”）——“如果存在”——（現在才被規定为主体）——：“那么它或者是存在者，或者是不存在者，或者是存在者和不存在者。然后他指出这三种情形都是不存在的。”㊀

子、“不存在者是不存在的；如果它是存在的，则同时就会既有(38)一个存在者又有不存在者。就它被思想为不存在者这一点說，它就是不存在的；但是就它由于被思想到因而应当存在这一点說，它就既作为存在的又作为不存在的。——另一方面：如果非存在是存在的，那么存在就是不存在的；因为这兩者是正相反对的。如果現在非存在是存在的，而存在是不存在的，那么，非存在就是不存在的东西。”㊁

丑、根据亞里士多德的說法㊂，“这种形式推理是高尔吉亞所特有的；不过‘存在者是不存在的’这个証明，他则是照麦里梭和芝諾的方式来作的。”

1）　因为他認为，“存在者或者是自在（ἀΐδιον）而無始的，或者

㊀　塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第六六节。

㊁　同上書，第六七节。

㊂　“論塞諾芬尼、芝諾和高尔吉亞”，第五章。

是發生出来的，然后指出，这兩种情形都是不可能有的；”都会引导到矛盾，——这是一种早已出現过的辯証法。“前者是不能成立的，因为自在(永恒)者是沒有根源的，是無限的，”因此是不定的和無規定的。譬如說，“無限者却是不存在的，是不在任何地方的；因为如果它在某个地方，它就与它所在的地方不同了，”它如果在一个地方，就是在另一个东西里。“可是与另一个东西不同、包容在另一个东西里的东西，就不是無限的。但是它也不是包容在自身里面；因为这样一来，包容它的那个东西和它自身便是一个东西了。包容它的那个东西是地点，在这个地点的那个东西是物体；說兩者是一个东西，是不通的。因此，無限者是不存在的㊀。”如果存在是存在的，那么說它有一种特性就是矛盾的；如果这样，我們就是說它有某种否定的性質了。高尔吉亞这种对于無限的辯証法是有局限性的：(一)就永恒的东西因为無开端、界限所以無限而言，这当然是陷入無穷的进程——对于〔有限的〕存在說这当然是有效的，并且是眞的——；但是那普遍的自在存在者、思想、概念，則是直接在自身中具有界限，这乃是絕对的否定性。(二)但是感性的無限、坏的無限性是不存在于任何地方的，它不是現实的，它乃是一个彼岸。高尔吉亞視为地点的差异性，我們可以視之为一般的差异性。他說，如果無限是在某个地方，那就是包容在另一个东西里面，那就不是無限的，这就是說，他設定無限是不同的，而相反地，它应当不是不同的，应当是包容在自身之中的；因此差异性是必須設定的。我們可以更好和更普遍地說：感性無限是完全沒有的，它是存在的一个彼岸，它是一种永远被設定为异于存在者的差 (39)

㊀ 塞克斯都·恩披里可："反数学家"，第七卷，第六八——七〇节。

异性。差异性也同样包容在自身之內；因为它正应当是异于自身的东西。

"存在也是沒有起源的；如果它有起源，那么它或者是起源于存在者之中，或者是起源于非存在者之中。前一种情形是不会有的，因为如果这样存在就早已有了；后一种情形也是不会有的，因为不存在的东西不能产生出什么东西来。"㊀ 怀疑派对这个論証加以进一步發揮。他們总是把所考察的对象放在"非此即彼"的規定之下；而这些規定又是自相矛盾的。但是这不是真正的辯証法；必須指明：对象总必須存在于一个規定之中，而不是自在自为的。对象只能消解于那些規定之中；然而这样并不致于引起任何違反对象本身的本性的結果来。

2）　高尔吉亞也同样地指出，"存在者必須或者是一，或者是多，但是这兩种情形也都是不可能的。因为作为一，存在就是一个量，或者一种連續性，一堆东西，或者一个物体；但是这一切都不是一，而是不同的、可分的，"——感性的一、存在的一必然是这样的，(40) 它是一种他在，是杂多的东西。"如果存在不是一，那么它也不能是多；因为多就是許多的一。"㊁

寅、"同样地，存在和非存在也不能兩者同时并存。如果其一与其他是同样地存在，則它們便是相同的，換句話說，它們都是存在。如果它們都是一，那么它們就不是不同的，換句話說，我就不能說兩者，就沒有兩个；因为如果我說兩者，我就是說不同的东西。"㊂ 这种辯証法有充分的真理；当人們說到存在和不存在时，

㊀ 塞克斯都·恩披里可："反数学家"，第七卷，第七一节。

㊁ 同上書，第七三——七四节。

㊂ 同上書，第七五——七六节。

总是也說出与人們所願意說的相反的一面，把存在和不存在說成相同的，又說成不相同的。“它們是相同的”，因此我就說兩者，因而就是說不同的；“存在与不存在是不同的”，因此我就用相同的宾詞来說它們，如“不同”之类。我們不可藐視这种辯証法，以为这好像是在搬弄空洞的抽象的东西：因为一方面，当我們純粹地把握它們时，它們便是最普遍的东西；另一方面，当我們輕蔑地說到存在和非存在时，以为“它是存在的，它是不存在的”好像对于我們并不是最后的东西。如果我們只达到这里，我們就会安安靜靜地停留在这里，好像不能說出什么确定的东西来似的；須知“存在或非存在”始終“是問題”：而它們并不是确定的、严格地彼此分割开的东西，而是揚弃着自己的东西。高尔吉亞已經意識到，它們是消逝着的环节；这个眞理也潛伏在無意識的表象作用里，不过沒有得到自覺罢了。

乙 表象者对表象的关系，表象和存在的区别，——是今天的一个流行思想。“即使有存在，存在也是不可認識和不可思議的。因为被表象的东西并不是存在，而是一个被表象的东西。如果被表象的是白的，那就是白被表象了；如果被表象的不是存在本身，那就是存在者未被表象。一、如果被表象的是存在者，那就是被表象的也是存在的；但是沒有人会說，如果有一个能飞的人或者一輛在海上行駛的車被表象了，則它就是存在的。二、如果存在的是被思想的，則与它相反的东西即不存在的是不被思想的；但是这个不存在者是到处被表象的，例如斯居拉和卡呂布狄[⊖]便是(譯者按：这是傳說中墨西拿海峽兩个海怪的名字)。”高尔吉亞进行了(一)一 (41)

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第七七——八〇节。

場正确的論战来反对絕对实在論，絕对实在論認为它表象了事物，便得到了事物本身，但是事实上它只得到一个相对的东西；(二)而他却陷入了近代的坏的唯心論："被思想的东西始終是主观的，因此是不存在的东西，通过思維，我們把一个存在的东西变成了被思想的东西。"

丙 最后，高尔吉亞的辯証法的第三个方面也是建立在这个基础上的；因为認識是不能傳达的。"即使存在者被表象了，也不能把它說出来和傳达給别人。事物是可見的，可聞的……一般說来是可以感觉的。可見的东西是通过視覚被掌握的，可聞的东西是通过听覚被掌握的；反过来是不行的；因此这一項不能通过那一項来表示。人們借以表达存在者的言辞，并不是存在者；被傳达的并不是存在者，而只是言辞。"㊀ 高尔吉亞的辯証法以这样的方式坚持这种区别，这正如这个区别在康德那里再現的一样；如果我坚持这种区别，那么存在者自然是不能認識的了。

(42) 这种辯証法，对于那种断言(感性)存在物为实在的人，無疑是不可克服的。存在物的眞理只在于这种用否定的方式把自己建立为存在的〔辯証〕运动；其統一是思想。存在者也不是被理解为存在的，而对它的理解乃是使它成为普遍。"它也同样是不能傳达的。"㊁ 这句話必須从最严格的意义来了解；这个个别的东西是完全不能表达出来的。因此不仅哲学的眞理是这样說的，好像在感性意識中有另一个眞理似的；而是存在就是这样存在着的，正如哲学的眞理所表达的那样。所以智者們也是以辯証法、普遍的哲学为对象，他們都是深刻的思想家。

㊀ 塞克斯都·恩披里可："反数学家"，第七卷，第八三——八四节。

㊁ 同上書，第八五节。

乙、苏格拉底

当苏格拉底这个偉大形象出現于雅典的时候，意識在希臘已經發展到上述的程度。在苏格拉底身上，思維的主观性已經更确切地、更透徹地被意識到了。但是苏格拉底并不是像一顆菌子一样从土壤中生長出来的，他同他的时代有着一定的联系。他不仅是哲学史中極其重要的人物——古代哲学中最饒有趣味的人物——，而且是具有世界史意义的人物。他是精神本身的一个主要轉折点；这个轉折点是在他身上以思想的方式表現出来的。我們必須簡短地回忆一下这个过程。古代的伊奥尼亞学派是思維了，但不曾对思維加以反思，不曾把自己的产物确定为思維。原子論者把客观的存在当成思想，——亦即抽象物，純粹的实体——；而阿那克薩戈拉則考察了思想本身。思想被表現为全能的概念，为支配 (43) 一切特定事物与实存者的否定力量；它的运动就是消解一切的意識。普罗泰戈拉宣称作为意識的思想是本質；而意識正在它的这种运动中，即是概念的不安息。但是这个不安息就其自身說，同时也是安息的、固定的东西。而运动本身的固定之点就是“我”，“我”是个否定者，因为它超出各个运动的环节之外；“我”是自我保存者，但也仅仅是揚弃者，——正因此，“我”是个别的（消極的統一），而不是自身反映的普遍者。这里存在着辯証法与詭辯术的意义上的含混；客观的东西消逝了。固定的主观的东西有什么意义呢？如果主观的东西是与客观相对立的，是个别的东西，則它就是偶然的，任意的，無規律的。或者，它自身是不是客观的和普遍的呢？苏格拉底宣称本质是普遍的“我”，是善，是安息在自身之中的意識；这

个善自身不受現实限制，不受意識对現实的关系——个人的感性意識(感情与欲望)——的限制，最后不受那在理論上对自然进行思辨的思想的限制，这种思想虽然是思想，却仍然具有存在的形式，“我”在这种思想中是不能确定其为“我”的。

一、苏格拉底采納了阿那克薩戈拉的学說，即思維和理智是統治的、眞实的和自身規定的有普遍性的东西。这个原則，在智者們那里較多地采取形式文化的形式，抽象的哲学論証的形式。对于苏格拉底，像对于普罗泰戈拉一样，思想是本質；自覚的思想揚弃一切特定的事物，这在苏格拉底那里也是相同的，但同时他还把思維理解为靜止和固定的东西。思想的这个固定的东西，这个自在自为的本体，这个絕对自我保存者，已被規定为目的，并且被进一步規定为眞理，規定为善了。

(44) 二、在給普遍的本質作了这个規定之后，还得加上一个規定，就是：这个善旣然被視为实質的目的，就必須为我所認識。無限的主观性，自我意識的自由，在苏格拉底的学說中生長出来了。我必須出現于我所思維的一切事物中。这个自由在我們現代是無限地、經常地为人所要求的。实質的东西是永恒的、自在自为的，但也同样必須通过我产生出来，不过我的作用只是形式的活动。

一般說来，事情不过是这样：他把客观事物的眞理归結到意識，归結到主体的思維——这是一个無限重要的环节；正如普罗泰戈拉所說，客观事物只是当同我們發生关系时才存在。說到苏格拉底、柏拉圖与智者們的斗爭，可以說只有苏格拉底和柏拉圖在进行哲学思考时能够留意到当时的一般哲学文化，——这就是智者們的文化。他們反对智者們，并不是像正統派反对他們那样，不是像正統派为了維护希臘的倫理、宗教、古老習俗而給阿那克薩戈拉与

普罗泰戈拉判罪那样。恰恰相反。主張反思，主張由意識作决定，乃是他与智者們相同的地方。但是眞实的思維应是这样的，即它的內容完全是客观的，而不是主观的；意識的自由，就在于意識在它所在的地方，在它自身，——这就是自由。苏格拉底的原則就是：人必須从他自己去找到他的天职、他的目的、世界的最終目的、眞理、自在自为的东西，必須通过他自己而达到眞理。这就是意識复归于自己，这种复归，在另一方面就是擺脫它的特殊主观性；这正意味着意識的偶然性、偶然事件、任意、特殊性被克服了，——亦即在內部去获得这种解脫，获得自在自为者。客观性在这里具有自在自为的普遍性的意义，而非外在的客观性；因此，眞理是被設想为間接的，为产物，为通过思維而建立起来的。正如索福克勒借安提貢之口所說的，朴素的習俗，朴素的宗教就是“諸神的永恒的法律，無人知其来自何处。”㊀这就是指朴素的倫理而言，它們是法律，是眞实的，是公正的；但是現在意識滲透进来了，所以眞实的东西应該通过思維为中介。我們現代饒有关于直接知識、信仰等等的說法，如我們在自己心中直接知道上帝存在，我們有宗教的、神聖的情感。可是認为这些不是思維，这种說法却是錯誤的。这样一种內容，像神、善、公正等等，是情感和表象的內容，然而这些之所以是一种精神內容，乃是通过思維而成立的——乃是仅仅通过一种中介而被推动、被喚起的。动物沒有宗教，但是有感覚；精神的东西只屬于思維，只屬于人。(45)

苏格拉底的出發点是認識到：存在者是以思維为中介的。第二个規定是：苏格拉底所說的意識与智者們所說的意識有一个不

㊀ 索福克勒："安提貢"，第四五四——四五七頁。

同之处，就是在建立和产生思維的同时，也产生和建立了一种并非建立的、自在自为的东西，即客观的东西，它超越利益和欲望的特殊性，是統治一切特殊事物的力量。在苏格拉底和柏拉圖那里，一方面，意識是主观的，是为思維的活动所建立的——这是自由的环节，主体优游于自身范圍之內，这是精神的本性——；而另一方(46)面，意識又是自在自为的客观的东西，并非外在的客观性，而是精神的普遍性。这就是眞实的东西，用近代的术語說，就是主观与客观的統一。康德的理想是現象，本身并不是客观的。

三、苏格拉底最初只是从实踐的特殊意义了解善，即是：凡是对我的行为有实質意义的东西，我就必須对它关心。柏拉圖和亞里士多德則从更高的意义来了解善：善是普遍的，不仅是为我的；——而苏格拉底所謂善仅是理念的一种形式、方式，表現意志的理念。因此在古代哲学史中，苏格拉底的特出貢献，就是他建立了一个新的概念，亦即他把倫理学加进了哲学，而过去哲学是只考察自然的。根据第欧根尼·拉尔修的說法，㊀伊奥尼亞派建立了自然哲学（物理学），苏格拉底建立了倫理学，柏拉圖又加上了辯証法。

細說起来，苏格拉底的学說是道地的道德学說。倫理学研究的对象包括倫理与道德，有时單指倫理。道德的主要环节是我的識見，我的意圖；在这里，主观的方面，我对于善的意見，是压倒一切的。道德学的意义，就是主体由自己自由地建立起善、倫理、公正等規定，而当主体由自己建立这些規定时，也就把“由自己建立”这一規定揚弃了，这样一来，善、倫理等規定便是永恒的、自在自为

㊀ 第三卷，第五六节。

的存在了。倫理之为倫理，更在于这个自在自为的善为人所認識，为人所实行。苏格拉底以前的雅典人，是倫理的人，而不是道德的人；他們曾經作了对他們的情况說是合理的事，却未曾反思到、不認識他們是优秀的人。道德將反思与倫理結合，它要去認識这是善的，那是不善的。倫理是朴素的，与反思相結合的倫理才是道德；这个差别通过康德哲学才明确起来，康德哲学是道德哲学。(47)

由于苏格拉底以这种方式創始了道德哲学（他是以通俗的方式来处理它的），后代的道德空談和通俗哲学都奉他为祖师和聖者，把他当成掩护一切假哲学的外衣；他的無辜的死引起了广泛的同情，尤其助長了上述的情形。西塞罗这个人，一方面具有現实的思想，另一方面他总以为哲学应該屈从世俗的方便，因而不曾为哲学贏得眞內容，他夸大地認为苏格拉底最崇高的特色就是（以后人們常常如此談論）“他把哲学从天上帶到了地上，帶到了家庭中和市場上（帶到了人們的日常生活中）。”㊀話就是这样說的。人們每每就是如此了解（看来是如此），好像最好的最眞的哲学就是茶余酒后的哲学（成为家庭常备的藥品，因而非常适合人們的日常观念），这种哲学可以供我們与亲朋好友談論正义等等，以及天南地北的見聞，和日常生活里的眞理，而不深入天际的深处——或意識的深处；可是那些人却以为这是苏格拉底第一次大胆作出的。但是也不能否認苏格拉底是达到了实踐哲学；他事先徹底思索过当时一切哲学的思辨，以求深入意識和思想的核心。这就是他的原理的一般。(48)

这个值得注意的現象，我們应当仔細地加以說明，首先是他的

㊀ 西塞罗：“杜斯古里問題”，第五卷，第四章。

生平。不过他的生平是同他对于哲学的兴趣分不开的。他的生平一方面涉及他的特殊人格，另一方面涉及他的哲学；他对哲学的追求与他的生活紧密地交織在一起，他的遭遇是同他的原則相一致的，而且是高度悲剧性的。說它是悲剧性的，并不是就悲剧这个詞的表面意义而言，譬如人們便把任何一种灾禍——如某人死了，某人被处决了——都叫做悲剧；这是可悲的，却不是悲剧性的。只有当一个可敬的人遭遇灾禍或死亡的时候，只有当一个人遭受無辜的灾难或冤屈的时候，我們才特别称之为悲剧；苏格拉底就是这样，他無辜被判处死刑，这是悲剧性的。但是这种無辜的灾难决不是合理的灾禍。合理的灾禍只是由于当事人的意志和自由帶来的灾禍，——同时他的行为、他的意志也必須無限地正当，合乎倫理，——这样一来，当事人对于自己的灾禍便是有責任的；另一方面，权力也必須是合乎倫理的，合理合法的，而不是自然权力，不是一种暴虐的意志的权力，——任何人都要死，自然的死亡是一种絕对的法律，但这是自然对人所执行的法律。在眞正悲剧性的事件中，必須有兩个合法的、倫理的力量互相冲突；苏格拉底的遭遇就是这样的。他的遭遇并非只是他本人的个人浪漫遭遇，而是雅典的悲剧，希臘的悲剧，它不过是借此事件，借苏格拉底而表现出来而已。这里有兩种力量在互相对抗。一种力量是神聖的法律，是(49)朴素的習俗，——与意志相一致的美德、宗教，——要求人們在其規律中自由地、高尚地、合乎倫理地生活；我們用抽象的方式可以把它称为客观的自由，倫理、宗教是人固有的本質，而另一方面这个本質又是自在自为的、眞实的东西，而人是与其本質一致的。与此相反，另一个原則同样是意識的神聖法律，知識的法律（主观的自由）；这是那令人識别善惡的知識之树上的果实，是来自自身的

知識，也就是理性，——这是往后一切时代的哲学的普遍原則。我們將看見这兩个原則在苏格拉底的生活和哲学中互相冲突。

我們首先应当研究他的生平的开端；他的遭遇与他的哲学必須看作一回事情。

苏格拉底生于第七十七届奧林比亚賽会的第四年（公元前四六九年）㊀，是雕刻师索夫罗尼斯庫的兒子，他的母亲費娜雷特是一个产婆。他的父亲叫他从事雕刻之業，据說他在雕刻上的造詣是頗高的；据后来的傳說，陈放于雅典衛城的着衣美神雕像，就是他的作品。（父亲死后他得到一笔小小的財产）㊁ 但是他不滿足于雕刻，一种对于哲学的强烈要求和对科学研究的热爱支配了他。他从事雕刻，仅仅为了获得糊口之資，使他能够从事科学的研究；据一个雅典人克里多說，他資助了苏格拉底的費用，使他能从当时各种学問的大师們学習。在他从事雕刻之余，特别是在他整个兒抛弃了这門行業之后，他閱讀了他所能到手的古代哲学家們的作品；同时他特别去听阿那克薩戈拉講学，在阿那克薩戈拉被驅逐出雅典以后，那时他三十七岁，就去听那被認为阿那克薩戈拉的繼承者的阿尔刻劳講学。除此之外，他还听过一些研究其他学問的著名智者講学，其中就有普罗第科，一个著名的雄辯术教师——根据克塞諾封的記載，苏格拉底提到这个人时常常流露出怀念之情㊂，——他还听过一些音乐、詩歌等方面的教师的演講；他被公認为是一个有全面教养的人，受过当时所需要的一切教育㊃。 (50)

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第四十四节；参看梅納鳩的注。

㊁ 邓尼曼，第二卷，第二十五頁。

㊂ "回忆录"，第二卷，第一章，第二十一和三十四节。

㊃ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第十八——二十节。

在他的一生中，他还尽了一个雅典公民所有的保衛祖国的职責；他参加了他的时代所遭逢到的伯罗奔尼撒战爭的三次战役。伯罗奔尼撒战爭对于希臘生活的解体有着决定性的作用，它准备了这个解体；当时政治上所發生的事，也由苏格拉底在思維的意識中表現了出来。在这几次战役中，他不仅获得了勇敢战士的荣誉，而且最漂亮不过的是他还获得了拯救其他公民生命的功績。第一次，是在色雷斯的波提代亞長期被圍。这时阿尔其比亞德已經爱慕上了他；据柏拉圖的"会飲"篇㊀（此文中阿尔其比亞德盛贊苏格拉底）所載，阿尔其比亞德說苏格拉底能够忍受一切艰苦，——飢与渴，冷与热，他都忍受了，而仍然保持着平靜的心情和健康的身体。(51)在这个战役的一次战斗中，他看見阿尔其比亞德在一群敌人中間受了伤，他于是杀开一条血路，帶着他冲出来，終于救出了他和他的武器。將軍們为此頒發了一个花冠（corona civica）給他，作为对最勇敢的人的奬励；苏格拉底沒有接受，并坚持这应該給阿尔其比亞德。据說在这个战役中有一次他陷入沉思之中，在一个地点不动地站了一天一夜，早晨的太陽光才把他从出神中惊醒过来；——据說这是他經常陷入的一种狀态。这是一种出神狀态，同夢游症和催眠狀态頗为近似，在这种狀态中，他失去了一切感性的意識，——一种內心抽象作用与具体肉体存在的自然分裂，这种分裂使个人同內部的自我隔絕起来；从这些外部的表現，我們可以看出他的精神活动的深度如何。在他身上，一般地我們見到了意識的內心生活，而在这里，这种內心生活是以一种人类学的方式存在的；在他这里，还是第一次出現一种物理的形式，这在以后是很習

㊀ 柏拉圖："会飲"篇，第二一九——二二二頁（柏克尔本四六一——四六六頁）。

見的。在波奥底亞他参加了另一次战役，雅典人占領着一个离海不远的小城堡德利欧，在这里他們吃了一次不太大的敗仗。苏格拉底在这里救了他的另一个得意門生克塞諾封；他看見克塞諾封受了伤倒在地上，馬也丢了，正在想要逃走。苏格拉底把他背起来，非常从容不迫地抵御着追击的敌人，把他救出。最后他在斯特呂摩尼亞海灣附近埃多尼的安費波利参加了他的最末一次战役。

此外他还担任了許多次文職。稍后，一向的雅典民主制度为斯巴达人所廢止，斯巴达人到处建立貴族的甚至暴君的統治，从而攫取了一部分最高統治权，这时苏格拉底被选为諮議員，諮議会是一个代表人民的机構。他在这里也卓著声望，因为他不顧三十僭主的意志或人民的意志，总是坚持眞理，毫不动搖。另外一次他参加了对十个將軍的审判；法庭判决了十个將軍死刑，因为他們身为海軍將帅，在阿金努色之战虽然取得胜利，却由于暴風雨的阻碍沒有把陣亡者打撈起来在海岸上安葬，也忘記了树立紀功碑——总而言之，因为他們（当毫無战敗之象时）不固守陣地，因而表現得好像是战敗了。唯独苏格拉底不同意这个判决，㊀ 在这里他公开表示反对民主的人民，較之反对君主更为頑强。在今天，如果有人發表言論反对人民，他就会遭殃的。“人民有着光輝的智慧，了解一切，而且只怀抱着善良的意圖。”至于君主、政府、大臣，不言而喻，“他們是一無所知，只想作坏事，也尽作坏事。” (52)

这些政治性的活动对于他是比較偶然的，他作这些事不过是尽一个公民的一般責任罢了，他沒有主动地把这些国家事务看作他自己的主要事業，也不想去营求高官显爵，他一生的眞正事業是

㊀ 克塞諾封：“回忆录”，第一卷，第一节；柏拉圖：“苏格拉底的申辯”，第三十二頁（柏克尔本一二〇——一二一頁）。

(53) 与他所遇着的每一个人討論倫理哲学。他的哲学把本質当作在意識里面的共相，因而应該認为这是屬于他个人生活中的东西；他的哲学并不是眞正的思辨哲学，而仍然是一种个人的行为。而且它的內容也是关于个人行为的眞理。他的哲学的实質和目的，就是把个人的个别行为化为一种有普遍意义的行为。因此必須提到他本人的个人情況；人們常常以一長串的贊美私人生活的美德来描述他的品格。苏格拉底的这些美德确乎被認为是眞正的美德，他是用意志的力量使这些美德成为一种習慣的。应当連帶指出，当說到古代人的品性时，比說到現代人时更可以把这些美德称为美德。在古代人，这些品性一般地是具有美德的性質的(美德，个性，是与宗教性相对立的)；人的美德，——在古代人那里，个性作为个性，是屈从于一般倫理的，——而对于我們，这些美德却不是个人的特点或这个个人的固有的产物。我們不習慣从这方面去看待它們，不習慣把它們看作产物，而習慣把它們看作存在，看作責任；因为我們对于普遍有更强烈的意識，把純粹个人的东西、个人的內部意識看作本質，看作責任，看作普遍的东西。因此，对于我們，美德实际上或者是禀賦或天賦的一些方面，或者具有一般的必然的形式；相反地，对于古代人，个性就是普遍的形式，因此，它表現为一种个(54) 人意志的行为，表現为特点，而不是普遍的美德。苏格拉底的美德也同样不具有倫理或天性的或必然性的形式，而具有一种独立規定的形式。众所周知，他的外貌很自然地使人覚得他賦有乖戾卑鄙的感情，但如他所說，他克服了这个缺点。

他出現在我們面前(生活在他的同胞中間)，是作为那些偉大的可塑的天性(个人)之一，具有徹头徹尾的完整性，正如我們在那个时代所常見的一样，——是一件完美的古典艺术品，而且这件艺

术品是自己把自己提到如此高度的。这些可塑的天性不是被制造出来的，而是自己独立地把自己陶鑄成这个样子的；他們变成了他們所要求的那样，而且他們忠实于他們的要求。在一件眞正的艺术品中，最主要的是：有一个观念、一种品格被創造出来，表达出来，这件艺术品的每一特点都为这个观念所决定；因此，这件艺术品一方面是活生生的，另一方面是美的，——最高的美，个性各个方面的最完美的充分發展，是根据那个單一的內部原則的。那个时代的偉大人物就是这种艺术品。作为政治家的最高的可塑的个人，就是柏里克勒，而群星似的拱衛在他周圍的便是索福克勒、圖居第德、苏格拉底等人。他們發揚了他們的个性，——形成了一种特有的个性，一种統治他們整个存在的品格，一种貫穿着他們整个存在的原則。柏里克勒独力把自己培养成了政治家；据說自从他献身政治以来，便从不大笑，从不赴宴会，㊀ 他仅仅为了这个目的而活着。苏格拉底用他的艺术和自覺的意志力量，也給自己培养 (55) 成了一定的品格和終身事業，获得了技巧与才能。由于他的原則，他达到了这种偉大，产生了这样長期的影响，直至今天，在宗教、科学和法律中，他的影响仍然是非常深徹的，有內在信念的天才是一个基础，这个基础对于人类应当說具有头等的意义。邓尼曼曾惋惜地說：“我們深知他是什么样的人，但不知他是如何变成这样的。”㊁

苏格拉底是各类美德的典型：智慧、謙遜、儉約、有节制、公正、勇敢、坚韌、坚持正义来对抗僭主与平民 (δῆμος)，不貪財，不追逐权力。苏格拉底是具有这些美德的一个人，——一个恬靜的、虔誠

㊀ 普鲁泰克：“柏里克勒傳”，第五章和第七章。

㊁ 邓尼曼，第二卷，第二十六頁。

的道德形象。他对于金錢的冷淡是完全出于他自己的决定，因为根据当时的習慣，他教授学生是可以像其他教师一样收費的。另一方面这也是一种自由的选擇，因为收学費不像在我們現代这样，已經成为習慣，一个人如果不收学費就会違背習慣，还可能被人看作是沽名釣誉，易于受到譴責而难于得到贊賞；教育在那时还不是国家的事务，在罗馬皇帝統治之下才有發薪俸的学校。

他在生活上的有节制也是一种意識的力量，但它不是一种矯揉造作的原則，而是与环境相适应的；在社交中他是一个善于交际的人。柏拉圖所描写的他的飲酒不乱，是大家所熟知的；在“会飲”篇中，我們可以看得出苏格拉底所謂美德是什么，——这是一个最能表現他的特点的場面。根据柏拉圖的記載，阿尔其比亞德昏昏(56)沉沉地来參加阿嘉通为庆祝其悲剧在前一天的竞賽会上取得胜利而举行的宴会，在这个宴会上大家都喝醉了。这时正是庆祝宴会的第二天，所以宾客們（苏格拉底是其中之一）决定少喝酒，虽然这是違背希臘宴会習慣的。阿尔其比亞德發現大家都是清醒的，沒有一个人像他那样昏醉，便自当司酒人，向大家劝酒，要把大家灌得同他自己一样昏醉；但是他說他对苏格拉底毫無办法，因为不管喝了多少酒，他仍然若無其事。接着柏拉圖借那个述說这次宴会談話的人之口說，他同别人最后靠在靠椅上睡着了，而当他在天明醒来时，苏格拉底一杯在手，还在同阿嘉通和阿里斯多芬談論喜剧和悲剧，談論一个人能不能同时是喜剧作家又是悲剧作家，然后他照平常时間去公共場所，去运动場，好像什么事情也沒有發生，并且照平常一样整天到处找人談話㊀。这种有节制不在于把享乐

㊀ 柏拉圖：“会飲”篇，第二一二；一七六；二一三——二一四；二二三頁（柏克尔本第四四七；三七六——三七八；四四九——四五〇；四六八——四六九頁）。

減到最少，不在于有目的地保持头腦清醒和压抑欲望，而是一种意識的力量，这种意識能在过度的肉体享受中保持清醒。我們由此可以看得出来，我們絲毫不能以道德美德的教条来設想苏格拉底。

我們知道，他对人的态度不仅是正直的、眞实的、坦率的、温和的、可敬的，而且是最完美的阿提卡文雅風度的典型，根据克塞諾封的記載，尤其是根据柏拉圖的記載，他是活动在最广闊的社会关系之中，与人們坦白而極有分寸地談論着，他的談話由于具有一种內在的普遍性，对談話者与談話的境地說来永远是正确的、生动活潑的、無拘無束的，——这是一个具有最高教养的人的社会生活，他絕不以个人的癖好来强求别人，絕不作使人难堪的、触犯他人的事情。(57)

他的哲学和他研討哲学的方式是他的生活方式的一部分。他的生活和他的哲学是一回事；他的哲学活动决不是脫离现实而退避到自由的純粹的思想領域中去的。产生这种同外部生活联系的原因，是他的哲学不企圖建立体系；他研討哲学的方式本身毋宁說就包含了同日常生活的联系，而不像柏拉圖那样脫离实际生活，脫离世間事务。

說到他的專門職業，他的哲学講授，或者更恰当点說，他的社交活动（因为严格說那不是講授），他同每一个人，同各个阶級、各种年龄、各种行業的人們的社交活动，——他的哲学的社交生活，在外表上是与一般雅典人相同的：他們最大部分时間無所事事，而在市場上閑逛，或者到公共运动場里去游蕩，有时在这里作作体操，此外主要地是聊天。这种社交方式只有在雅典的生活方式之下才有可能。大部分工作，在現在是由自由公民——無論是共和国或君主国的自由公民——作的，在那时則是由奴隶作的，工作被認为

对于自由人是不光荣的。誠然一个自由公民也可以作手工業者，(58)但是却有許多奴隶为他工作，如現在一个掌柜有許多伙計一样。在今天，这样一种优游生活与我們的習慣是完全不相容的。苏格拉底也这样游蕩着，生活在对于道德問題的無休止的討論中㊀（鞋匠西門与他有很多来往；他写有苏格拉底言論集）。他所作的正是他所擅長的事，一般說来这可以叫做道德的說教；但是这并不是一种講道、訓誡、講授或枯燥的道德說教等等。因为这种东西在雅典人中間，在阿提卡文雅風度中是無地位的，这不是一种平等的自由的合理的关系。恰巧相反，他同任何人談話，都保持着阿提卡的文雅風度的特点，不自以为是，不好为人师，不强人从己，充分保証并尊重他人的自由权利，避免一切粗暴無礼的态度。因此，克塞諾封的、特别是柏拉圖的对話集，成为这种优美的社交文化的最高典范。

一　苏格拉底方法　就在这种談話中产生了苏格拉底的哲学和以其名为名的苏格拉底方法，这种方法，根据它的性質，就应当是辯証的方法。苏格拉底的風格不是矯揉造作的，与此相反，現代人的一些对話篇，正是由于沒有內在根据来支持这种形式，所以必然成为冗長的和令人厭倦的。反之，他的哲学的原則却是同他的方法相吻合的，就这一点說，也可以不叫它作方法，因为这是一种和苏格拉底的特性相一致的方式。他的哲学的主要內容，是把善認作絕对，特别在行为中去認識善。苏格拉底把这个方面提得这样高，(59)因而他自己就把科学，即对自然、精神等的一般原則的观察抛在一旁，而且也以此要求別人。㊁ 因此可以說，就內容而言，他的哲学有

㊀ 克塞諾封："回忆录"，第一卷，第一章，第十节。

㊁ 同上書，第一章，第十一——十六节；亞里士多德："形而上学"，第一卷，第六章。

着非常实际的动机。不过主要的方面则在于苏格拉底方法。

苏格拉底的談話（这种方法）具有一种特点：(一)他一有机会就引导人去思索自己的責任，不管这机会是自然产生的还是苏格拉底故意造成的。他常到鞋匠与裁縫的作坊中去和他們談話，也和青年們、老人們、鞋匠們、鉄匠們、智者們、政治家們、各种公民們談話，談話总是从他們感兴趣的东西开始，或者是家务，或者是兒童的教育，或者是知識、眞理……，——不管什么問題，只要机会允許。接着（二）他就引导他們离开这种特殊事例去思索普遍的原則，引导他們思索、确信并認識什么是确定的正当的东西，什么是普遍的原則，什么是自在自为的眞和美。这种工作，他是用著名的苏格拉底方法来做的；我們在談內容之前，必須先談这种方法。这个方法主要地有兩方面：(一)从具体的事例發展到普遍的原則，⊖并使潜在于人們意識中的概念明确呈現出来；(二)使一般的东西，通常被認定的、已固定的、在意識中直接接受了的观念或思想的規定瓦解，并通过其自身与具体的事例使之發生混乱。这些就是苏格拉底方法的一般。

甲、更仔細一点說，这是他的方法的一个环节，他是常常从这个环节开始的，他这样作，是为了喚醒人們的思想，在人們的信心动搖之后，他就引导人們去怀疑他們的前提，而他們也就被推动而自己去寻求肯定的答案。他喜欢从日常的观念入手，当他要使智者們的态度受到指責时，他也这样作。对于青年人他尤其喜欢这样去激發他們追求知識（自己去思索）的欲望。他提出日常的观念来同别人討論，裝出好像自己什么也不知道，引起别人說 (60)

⊖ 亚里士多德："形而上学"，第十三卷，第四章。

話，——他自己是不知道的；然后做出率真的样子，向人提出問題，讓別人自己說出来，讓別人指教他。这就是著名的**苏格拉底諷刺**。他的这种方法是主观形式的辯証法，是社交的謙虛方式；辯証法是事物的本質，而諷刺是人对人的特殊往来方式。他用这个方法所要起的作用，是讓別人暴露自己，并說出他們的原則。而他則从每个一定的命題或引申出来的命題中引申出与此命題所表达的完全相反的东西；那就是說，他并不直接反对那个命題或定义，而是把它接受下来，向人們自己指出他們的命題怎样包含着恰恰相反的东西。有时他也从一件具体的事例出發，推演出它的反面来。他讓人們从他們所肯定的眞理中去寻求結論，而終于認識到这些結論怎样与他們所同样堅持的其他原則相矛盾。这样，苏格拉底便使同他談論的人們認識到他們一無所知；不仅如此，他自己就說过他一無所知；因此也沒有什么可以教人。实际上也可以說苏格拉底一無所知，因为他并沒有作到建立一种哲学和建立一种科学。(61) 这一点他是意識到的，而且他也完全沒有建立一种科学的企圖。

从一方面看，这种諷刺好像是虛伪的作法，——苏格拉底說，他是不知道一件事而去詢問人們，可是細究起来，这就包含着一个意思，即不知道别人对这件事的想法如何。情形往往是这样的：当人們談論着某些大家有共同兴趣的东西时，每一个人都有着某些最后的观念，最后的詞句，作为他談論的前提，而且自認为这些前提是普遍的，人所公認的；于是大家的認識总是不能趋于一致。如果眞正要求得一种了解，首先必須考察的正是这些前提。我們現代关于信仰与理性爭辯很多——信仰与認識成为目前我們精神兴趣集中的焦点——；因此每一个人都好像很了解什么是理性等等。如果詢問什么是理性，会被認为是失礼，理性被認为是人所熟知的

东西。而多数爭論却都是关于这个題目的。十年前[⊖]有个著名的神学家發表了九十个关于理性的論点，这些都是很有趣的問題，但是爭論虽多，而結果毫無；这个坚持理性，那个坚持信仰，双方相持不下。理性与信仰是絕对不同的，但是要眞正了解其不同，只有解釋被假定为人所共知的那些东西，才有可能（究竟什么是信仰，什么是理性，幷不是大家都知道的）；首先必須規定名詞的意义，才能發現共同的东西，——只有首先这样，关于这些問題的辛勤的鑽研才能得到結果，否則，尽管成年累月地爭来辯去，还是不能前进一步的。 (62)

苏格拉底諷刺的偉大之处，就在于它能使抽象的观念具体化，使抽象观念得到發展。如果我說我知道理性是什么，信仰是什么，这不过只是抽象的观念；要使它們具体化，就得經过解釋，就得假定它們的本質还未被認識。苏格拉底要人解釋这些观念，这就是苏格拉底諷刺的本質。一个說信仰，另一个說理性，誰也不知道他們究竟說的是什么；問題就在于要把概念提到意識里来，——亦即要把仅仅是观念的东西因而也就是抽象的东西加以發展。

关于苏格拉底式的諷刺，近代人們談論得很多。苏格拉底式諷刺的基本要点，仅在于他承認别人直接接受幷提出来回答他的話。（所有的辯証法都承認人所承認的东西，好像眞是如此似的，然后讓它的內部解体自行發展，——这可說是世界的普遍諷刺。）人們都企圖使这种諷刺变成完全另外的东西，把它扩大成普遍的原則；弗里德利希·封·施雷格尔是第一个表示这种想法的，阿斯特也跟着他說。諷刺被視为精神行为的最高方式，被表現为最

⊖ 这是一八二五年演講的。

神聖的东西。阿斯特說："对于观念中以及生命中的美的热爱，使他的談話具有灵感，成为內在的、深不可測的生命。"这个生命应該就是諷刺！！"他卓越地用諷刺来反对智者派，击潰了他們的知識上的昏瞶。"这个諷刺事实上是費希特哲学的一个引申，一个产物，(63) 并且在理解現代哲学概念时，这是一个主要之点。它使主观意識独立于一切事物："我，以我的教养有素的思想，是能够取消一切規定，取消公正、倫理、善等等的規定的；而且我知道，如果对于我来說，有什么东西显得好，够得上好，我也能把它推翻。我完全知道，我就是这一切規定的主宰，承認它們的是我，推翻它們的也是我。一切东西，只有現在使我高兴的，对我才是眞实的。"这种諷刺是同一切东西开玩笑，这种主观性不再严肃对待任何事物，它作出了严肃的事，但是又加以破坏，把一切变成幻影。一切崇高而神聖的眞理都化为空虛（庸俗）；一切严肃的事同时也只是笑談。不过希臘人的愉快，正如荷馬詩中所表現的那样，也是富于諷刺性的；如爱神嘲笑宙斯和战神的气力，火神跛脚行酒，引起諸神哄堂大笑，天后打爱神的耳光。古代人在祭祀时自己吃掉了最好的祭品，这中間有着諷刺；在發笑的痛苦中，在激动流泪的最大的快乐与幸福中，在梅菲思特菲勒斯的嘲弄的笑声中，总之在从一極端到另一極端，从最好到最坏的轉变中有着諷刺。休沐日早上〔在礼拜堂里〕还是低首下心，痛悔前非，捶胸頓足，悔恨得無地自容，而一到晚上，便吃飽喝足，欢天喜地，逍遙行乐，擺脫約束，恢复自我尊严。伪善与上述的事是同类的，是莫大的諷刺。阿斯特的"最深刻的內在生命"恰恰就是主观的任性，这种自視高于一切的內在神性。关于这种諷刺，即人們所謂的"最深刻的內在生命"的創始人，人們以为就是苏格拉底和柏拉圖，这是錯誤的，虽然他們有主观性的因

素；在我們現代，已經不容許这种諷刺流行了。这种諷刺認为否定 (64) 的态度是神聖的，一切皆空的看法与意識是神聖的，而这种看法里也就包含着我的虛驕之气。把一切事物归于虛無的意識当作至高無上，这也許是一种深刻的生活；但是这只是一种虛幻的深度，正如阿里斯多芬的古代喜剧所表現的那样。苏格拉底的諷刺是与我們現代的这种諷刺大相徑庭的；諷刺在他以及柏拉圖那里，有着有限制的意义。苏格拉底的一定意义的諷刺，是一种談話的方式，一种愉快的社交，而不能被了解为那种純粹的否定，那种否定的态度，——既不是嘲笑，也不是伪善，而嘲笑与伪善不过是对理念开玩笑。然而，他的悲剧性的諷刺是他的主观思維对現存的倫理的反抗，他自己并未認識到他是站在現存的倫理上面，而只是抱着一个朴素的目的，引导人們走向眞正的善，走向普遍的观念。

乙、他的方法的第二个环节，苏格拉底更确切地称之为接生术，他是从他的母亲得到这个方法㊀，即帮助已經包藏于每一个人的意識中的思想出世，——也正是从具体的非反思的意識中揭發出具体事物的普遍性，或从普遍認定的东西中揭發出其中所包含的对立物。用这个方法时他总要發問，因此人們把这种問答的方式就叫做苏格拉底方法；其实这种方法所包含的不是問与答所能完全包括的。苏格拉底提出問題，等待回答；發問題是有一个目的的，相反地，回答看来却是偶然的。在写出来的对話中，回答完全在作者的掌握之中，但是說实际上是否有作如此回答的人，却是 (65) 另外一回事。在苏格拉底那里，回答者可以被称作可塑的青年，他們对于問題只是以一定的方式作答；而問題也提得使他們很易于

㊀ 柏拉圖："泰阿泰德"篇，第二〇一頁（柏克尔本第三二三頁）。

回答，使一切任意的回答成为不可能。这种方式本身之中就含有陶鑄的成分，我們在柏拉圖和克塞諾封的叙述中看到了这种方式。答非所問、答的和問的不相干的那种回答方式，是特别与这个方式相反的；在苏格拉底則不然，問者所提問題的关系（注意点）、方面受到尊重，答者只是从这同一的关系、方面作答。另一种方式就是答者可以另外提出一个不同的观点，这無疑是一种活潑热鬧的談話的精神；但是这样一种爭論是苏格拉底的回答方式所不容許的；他的方法的主要之点就是要始終坚持一个論点。强詞夺理，自以为是，理屈詞穷时打断話題，用开玩笑或抛开不管的方法躲避問題，——这些方式在这里都是不容許的；这些方式旣不为优良的習俗所容許，更是完全不为苏格拉底式談話所容許的。因此在苏格拉底式的对話中，被問者的回答严格遵守所提問題的观点，当然不足为奇，这就是这种方式中的陶鑄成分；与此相反，在最好的近代对話中，总是夾杂着偶然任性的成分。这个区别是涉及了外部的、形式的方面。

苏格拉底提出問題的主要目的不是别的，乃是要从我們表象、經驗中的特殊成分引导出朴素地存在于我們意識中的某种普遍的东西。苏格拉底为了使人認識这种普遍形式的善和正当，他是从具体的事例出發的，是从他的談話对方所認可的事例出發的。他从具体事例出發向前推进，并不是憑借把那些与具体事例有联系的概念連接在純粹必然性中那种做法，这是一种演繹，一种証明，或者一般說来是一种憑借概念的推断。他乃是分析这个存在于自發的意識中而未被思索过的具体事物，分析淹沒在素材中的普遍性，而把其中的普遍概念作为普遍概念揭發出来；他分解具体事例（偶然事例），指出包含在其中的普遍的思想，而使人認識一个普遍

(66)

的命題，一个普遍的規定。我們發現这个方法在柏拉圖的对話中也是特別丰富的，在柏拉圖那里表現了运用这个方法的特殊的技巧。每一个人用来形成他对普遍概念的認識的，也就是这个方法；自我意識的培养，理性的發展，就是对普遍概念的認識。小孩、沒有文化的人是生活在具体的、个别的观念中；但是在成年的进行自我教育的人，由于他在自我教育中是作为思維者反省自己，反思就变成了对普遍概念的反思，对普遍概念的确定的反思，他过去是在具体表象中自由运动，現在則是在抽象概念中、在思想中自由运动。我們看到了这样一种从特殊事物中进行抽离的工作，列举很多事例，用一种很麻煩的办法去作。至于我們，是受过表象抽象事物的教育的，从小就学習过抽象事物的原則（我們認識普遍的东西，并且能够加以理解），因此这种所謂屈就的苏格拉底方法，这种从許多特殊事物發展出普遍概念的作法，这种不厭其煩地举例的办法，在我們看来每每是悶人的、無聊的（討厭的）。具体事物的普遍概念早已作为普遍概念呈現在我們面前；我們的反思对于普遍概念已經習慣了；首先我們就不需要进行这种費力的、冗長的抽离工作——如果苏格拉底現在是要把抽象概念提到意識面前来，那 (67) 么在我們，要确定抽象概念的普遍性，是無需举出这么多的例子，即無需一再重复，借反复說明来建立抽象概念的主观确定性的。

因此主要之点就是通过与苏格拉底交談的人自己的認識，从一个熟知的表象中發展出普遍概念来。这种方式可以产生一个直接的后果，就是意識覺得很奇怪，这个普遍概念就在熟知的事物里，而它竟沒有在那里寻找过。例如每一个人都知道生成并具有生成的观念。如果我們反思到生成的观念，就知道生成的东西是存在着，而又不存在；在生成中有着存在和非存在。生成就是这个

簡單的观念，就是像有和無这样差别如此巨大的不同的东西的一个統一。我們也許会吃惊，在这个簡單的观念中竟有如此巨大的差别存在。

丙、苏格拉底發展了这样的普遍概念之后，所得到的結果有一部分是完全形式的，就是使那些交談的人相信，虽然他們自以为对这件事情如此熟悉，却是現在才开始意識到："我們所知道的东西是彼此互相矛盾的。"于是苏格拉底就在这个意义之下繼續發問，使交談者不得不承認一些道理，而这些道理却包含着与他們的出發点相反的东西。当他們把自己的一些观念联系到一起的时候，矛盾就产生了。这就是絕大部分苏格拉底的談話的內容。因此苏格拉底是發展了这样一些观点，这些观点是与意識中原有的东西相对立的；这种做法的直接結果是使意識本身發生混乱，从而使它陷于困惑。把意識导入困惑，这就是苏格拉底的談話的主要趋向。(68) 他要想用这个方法喚醒人們的見識、羞耻、意識，使人們知道我們以为是真的东西并不是真的，相反地却是动搖的。由此便發生了認真努力求知的要求。这就是苏格拉底的作風的主要方面。

就中柏拉圖在他的"美諾"篇举出了一些例子。在"美諾"篇中，苏格拉底問道："請憑着神灵告訴我，什么是美德。"美諾立刻就作出一些区别，就男人的、女人的美德来下定义說："男人的美德是精于国家的事务，以及帮助朋友，打击敌人，——女人的美德是管理家务；另一种美德則是兒童（男孩）、青年、老人的美德"，等等。苏格拉底打断他的話說：这不是我所問的，我問的是"包括一切的普遍的道德"。美諾說："这种美德就是支配别人，命令别人。"苏格拉底举出例子来反駁道："兒童和奴隶的美德却不在于發号施令。"美諾說，"他不知道一切美德的普遍概念应当是什么。"苏格拉底說：

"这就像圖形一样，圖形就是圓形、四边形的共同者"，等等。㊀ 然后来了一段題外的話。"美諾說：美德就是能够取得人所要求的那些善。"苏格拉底插进来說："(一) 提出善来是多余的，人知道某件事是恶的，就不要求它了；"(二)"因此善必須以正当的方式取得。"苏格拉底把美諾搞糊塗了；于是他指出美諾的那些观念是不对的。美諾就說："我在認識你以前，早就听說你自己老是在怀疑(ἀπορεῖς)，并且也使别人陷于怀疑(迷惘)。现在你也使我着魔了，以致我充滿了困惑(ἀπορίας)。如果我可以开个玩笑的話，我覺得你完全像电气鰻那种海魚；因为据說这种魚使走近和接触它的人痲醉(ναρκᾶν)。你就是对我作了这样的事；因为我的身体和灵魂都痲醉了，我再不知道回答你什么話，虽然我曾經和許多人談論过(λόγους)美德，而且我覺得談得很好。可是現在我一点也不知道該怎么說了。因此你不打算到外国去旅行是很对的；外国人很容易把你当作魔术家打死。"㊁ 苏格拉底要再"寻求"。現在美諾說："对于你声称不知道的东西，你怎么能寻求呢？对于你所不知道的某种东西，你能对它加以企望嗎？如果你偶然發現了它，你怎么会知道那就是你所寻求的呢——你不是承認不知道它嗎？"㊂ 有許多克塞諾封和柏拉圖的对話都是以这种方式結束的，使我們在結果(內容)方面完全得不到滿足。"呂錫斯"篇中就是这样問的：爱情和友誼使人得到什么？在"国家"篇中，也是像这样安上一个引子，探究什么是正义。这种困惑有引导人去反思的效果；这就是苏格拉底的目的。这个單純消極的方面就是主要之点。一般說来，哲学应当从困惑开

(69)

㊀ 柏拉圖："美諾"篇，第七一——七六頁(柏克尔本第三二七——三三七頁)。

㊁ 同上書，第七七——八〇頁(柏克尔本第三三九——三四六頁)。

㊂ 同上書，第八〇頁(柏克尔本第三四七頁)。

始，困惑是与哲学俱来的；人应当怀疑一切，人应当揚弃一切假定，以便把一切当作概念的产物重新接受。

苏格拉底在意識中所發展的积極的东西，是現在要詳細陈述的。这个积極的东西不是别的，就是善，就善之通过認識由意識中(70)产生而言，——就是被意識到的善，美，所謂理念，永恒者，善，由思想規定的、自在自为的普遍；这种自由的思想就会产生出普遍，眞理，而且也产生出作为目的的善。在这一方面，苏格拉底与智者們是不同的，并且是对立的。智者們說：人是万物的尺度，这还是不确定的，其中还包含着人的特殊的規定；人要把自己当作目的，这里面还包含着特殊的东西。在苏格拉底那里，我們也發現人是尺度，不过是作为思維的人；如果將这一点以客观的方式来表达，它就是眞，就是善。我們不要譴責智者們沒有把善当作原則，这是因为他們的时代缺乏方向；善的發現还是沒有由苏格拉底完成，不过这时善、眞、正义总是被当成基础了。善的發現是文化上的一个阶段，善本身就是目的，这乃是苏格拉底在文化中、在人的意識中的發現；智者們沒有更早地做出非他們所做的事，这并不是他們的过錯，——每一个發現都是有它的时代的。

二　善的原則　簡單說来，这就是苏格拉底的方式——(和哲学)。似乎我們还沒有講多少苏格拉底的哲学，因为我們只是老在講原則；不过苏格拉底的意識第一个达到了这种抽象物，这一点乃是主要之点。善是普遍的共相，它不再是那样抽象的，它是由思維产生出来的；它不是阿那克薩戈拉的 νοῦς（心灵），而是那在自身中規定自身、現实自身、并且一定要現实的共相，——作为世界和个人的目的的善。善是一个自身具体的原則，不过这个原則的具体規定还沒有被表述出来；在这个抽象的态度中，存在着苏格拉底的

原則的缺点。积極的东西沒有講出来；因为善沒有得到进一步的發展。(71)

甲、关乎苏格拉底的原則的第一个規定，是意識从自身中創造出眞实的东西，并且应当从自身中創造出眞实的东西。这个規定是一个偉大的規定，虽然还只是形式的。把意識导向自身，乃是主观自由的原則。

这个主观自由的原則是这样表現在苏格拉底本人的意識里的：他認为其他的各种科学对于人是毫無益处的，他只应当去关注那对他的道德本性重要的东西，以便行最大的善，認識最眞的东西。我們見到他指出从每一个人中都可以找到这个普遍，这个絕对，作为他的直接的本質。我們見到在苏格拉底这里，規律，眞理，以及以前作为一个存在出現的善，都回到了意識里面。但是这不是苏格拉底这个个人身上的一种个别的偶然表現；我們应当理解苏格拉底和他的表現。在普遍的意識中，在苏格拉底所屬的那个民族的精神中，我們看到倫理〔即礼俗〕轉化成为道德，并且看到苏格拉底站在頂峰上，意識到了这个轉变。世界精神在这里开始了一个轉折，它以后更充分發揮了这个轉折。無論苏格拉底，以及雅典人民与雅典人民中的苏格拉底，我們都应当从这个較高的观点来考察。在这里开始了意識对自身的反省，开始了意識对自己本身的認識，認識到自己是本質，——也可以說，意識到上帝是一种精神，也可以用一种比較粗糙、比較感性的方式說，認識到上帝帶有人的形相。这个时期开始于作为存在的本質被放弃的时候，即使这存在是像以往那样的抽象的存在，思想中的存在。但是在一个高度繁荣的倫理的民族看来，这个时期却显得是一个逼人的、長驅直入的而且阻擋不住的灾禍。因为这个民族的倫理正如一般古 (72)

代民族的倫理一样，就在于把倫理当作倫理的本性，作为現存的共同体，并沒有取得在个别意識中的个人确信这一形式，而只是采取确信直接的絕对这一形式。这就是通行有效的、現存的法律，并沒有經过檢驗和考究；这种倫理就是至高無上的东西，而这种倫理意識也是自身滿足的。但是道德意識要問：这也是眞正的法律嗎？固然，这也是国家的法律，它和諸神的意志同样有效；因此它是共同的命运，它具有着一个存在物的形式，大家都承認它是如此的。那从一切具有存在物形式的东西中折回到自身的意識，要求对这种法律也要从眞理来設定和理解，——也就是說，要求法律之中也必須有自覚的意識。我們看到雅典人民正处在这个折回自身的过程中；作为存在物的現存法律，已經开始受到怀疑了，被認为正当的事情，已經开始动搖了，——已經开始出現超出一切存在和权威的最高的自由了。这个向自身的折回，是希臘精神的高度發展，因为它不再是这些倫理所籠罩的一种存在，而是对这些倫理的一种生动的意識，这种意識虽然具有着同样的內容，但却是在自身中自由活动的精神了；——这一种文化，我們看到斯巴达人是从来沒有达到的。倫理等于一种对于倫理或上帝的自由的自我感，一种对于倫理的愉快的享受，——这是最生动活潑的倫理。这种自我感就直接是精神；意識和存在是具有同样的价值和地位的。存在的，就是意識，兩者之中，其一的力量并不超过其他。法律的权威对于意識并不是一种枷鎖，全部实在对于意識也不是一种妨碍，意識是确信它自己的。但是这个折回現在是到了拋弃这种內容的飞(73)躍关头了，它要把自己建立为沒有这种內容的抽象意識，以及与法律相对立的存在。从这种意識与存在的平衡中，意識本身以独立的姿态走出来了，分离的关鍵在于独立的理解；因为意識在这个統

一之中，在对于自己的独立性的理解之中，已經不再直接承認那要求人遵守的东西，它必須使自己在这种东西前面合法化，也就是說，它要在这种东西里面理解到它自己。因此这个折回就是使个别从普遍中孤立出来；这就是犯罪，这就是牺牲国家以利自己，——（我或者是享有永恒的幸福，或者是受罪。哲学上所謂“永恒”可以在时間里实現了：通过眞正的实質的人而实現）。国家已經失去了它的力量，——这种力量是存在于共同体的連續性中的，这个共同体乃是一种与个别的个人不相分离的精神，因此个别的意識除了法律之外不知道有别的內容和本質。圖居第德說，在伯罗奔尼撒战爭中，人人都以为他不贊成的那一方面是沒有前途的。倫理曾經动搖了，因为已經有了一种看法，認为人自己創造出自己的特殊准則；而且个人应当关心自己，关心自己的倫理，——这也就是說，个人变成道德的人了。沒有了公共的倫理，道德就立刻出現了。

我們現在看見苏格拉底就是帶着这种感情出現的，他認为在这个时代人人都应当关心他自己的倫理。因此他通过对自己的意識和反思来关心他的倫理，——普遍的精神既然在实际生活中消失了，他就在自己的意識中去寻求它；因此他帮助别人关心自己的倫理，因为他喚醒别人的倫理意識，使人意識到在自己的思想中便拥有善和眞，亦即拥有产生道德行为和認識眞理的潛在力。我們不再是直接拥有这些东西，像随处都有水一样；而是像在某些地帶的一只船上，必須自己預备水。直接的东西不再有效准了，它必須对思想說明它存在的理由。我們是从全体来了解苏格拉底的特点和他的哲学方法的；我們也是从全体来了解他的命运的。 (74)

意識的这种复归于自身，所采取的表現方式——在柏拉圖那

里是很詳細的——是：人是不能学習任何东西的，也不能学習美德，——这并不是因为美德不屬于科学。苏格拉底指出，这是因为善不是从外面来的；善是不能教的，而是包含在精神的本性之中的。总之，人不能被动地接受一个从外面給予的东西，就像一塊蠟接受一种形式那样；一切都存在于人的精神之內，人只是好像在学習一切。誠然一切都是从外面开始的，但是这不过是开始；实际上外面的东西只是使精神發展的一种推动力。一切对人有价值的东西，永恒的东西，自在自为地存在的东西，都包含在人本身之內，都要从人本身中發展出来；学習的意思，在这里只是获得对于外在的某种确定的东西的知識。外在的东西誠然是由經驗而来的，但是其中的共相却屬于思維，——不过并不屬于那主观的坏的思維，而乃是屬于眞正的有普遍性的思維。在主观与客观的对立中，共相乃是旣主观而又客观的东西。主观只是一个特殊的东西，客观相对于主观說也同样是一个特殊的东西，共相則是兩者的統一。根据苏格拉底的原則，凡是精神不提供証明的东西，对于人就沒有效准，就不是眞理。人之所以自由，就在于他無求于外；这就是精神的主观性。正如聖經中所說的"我肉中的肉，骨中的骨"一样，我以之为眞理、为正当的东西，就是我精神中的精神。精神从自身中汲取出来的东西，对精神有效准的东西，必須是从作为共相的精神中，从作为共相而活动的精神中来的，而不是从精神的欲望、兴趣、爱好、任性、目的、偏好等等中来的。这些东西誠然也是內在的、"由自然种植在我們之中的"东西，但是只是以自然的方式为我們所固有，因为它是屬于特殊的；比它更高的东西是眞正的思維、概念、理性的东西。苏格拉底把思想的普遍、眞实的成分和偶然、特殊的成分对立起来。苏格拉底喚醒了这个眞正的良知，因为他并不只

是宣布：人是万物的尺度；而且宣布：作为思維者的人是万物的尺度。以后我們在柏拉圖那里將看到一个說法，認为人只是回忆到那似乎是为他所接受的东西。

現在問題是：什么是善？苏格拉底沒有采納从自然方面对善所下的定义；善，作为本身的目的的东西，也是自然哲学的原則。苏格拉底主要是从人的行为方面，或从世界的总的最終目的方面，来理解善的。善的規定，在苏格拉底的自然哲学观点之下，乃是特殊事物中的特性，乃是經驗科学中的范疇。苏格拉底蔑視其他一切哲理科学，認为它們卑不足道；他常常說，这些都是空洞的知識，与人的目的無关；人只应当認識什么是善，只应当寻求对人有益的东西，——这是一种片面的看法，而这在苏格拉底是完全可以理解的。这种〔把善当作至高無上的〕宗教，他認为不仅是人們指导思想时必須根据的基本的东西，而且是唯一的东西。苏格拉底把自然方面的許多規定都排除在善之外；在他那里，即使就人的各个具体行为方面說，善仍然还是空泛不确定的，那最高的規定性（那規定者），乃是我們一般所謂主观性。

如果我們說，善是应当加以規定的，这意义首先在于：第一，善只是普遍的最高准則——（通过这种簡單的普遍性，善本身便陷于与实在性的存在相对立，換句話說，这样的善是缺乏个别性、能动性的）——；但是其次，善也不应当是惰性的，不应当是只是思想，而应当作为特定的东西、現实的东西出現，作为有实效的东西出現。善只有通过主观性，通过人的能动性，才能是这样一种东西。說善是一个特定的东西，进一步的意思是說，善是一个現实的东西，——也就是說，善是与主观性、与个人相結合的；也就是說，个人是善的，个人知道什么是善，——这种状态我們就称之为道德。 (76)

人应当知道公正，并且以公正的意識来作公正的事；这就是道德，这就与倫理分开来了，倫理是無意識地作公正的事的。倫理的（誠实的）人就是这样的，他并不事先考虑到什么是善的，善就是他的品格，是固着在他身上的；而一旦意識到了善，便产生了选擇：我究竟是願意要善呢，或是不願。这种道德的意識是很容易变成有危險性的，它使个人由对自己的模糊認識中产生一种驕傲自滿，这是从个人意識到这种选擇而来的：我是主人，是善的选擇者；这里面就包含着：我知道我是一个誠实的人——卓越的人。我是通过我的意志而决定行善的，这样，我便获得了对于我的优越性的意識；这种虚驕是与道德密切地联系在一起的。在苏格拉底那里，还沒有进到这种善与作为选擇者的主体对立起来的地步，問題还在善的定义上面，討論的还是主观性与善的結合，主观性就是作决定的(77) 个人，能够进行选擇、把自己与內在的普遍原則結合起来的人。这中間又包含着兩个方面：对于善的認識；以及主体是善的，善就是他的品格，他的習性（habitus），——主体是善的，这一点古人曾称之为美德。

我們从这一点就可以理解到下面引述的亞里士多德㊀对苏格拉底的美德的定义、原則所作的批評。他說："苏格拉底关于美德的話說得比普罗泰戈拉好，但是也不是完全正确的，因为他把美德当成一种知識（ἐπιζήμας）。这是不可能的。因为全部知識都与一种理由（λόγος）相結合，而理由只是存在于思維之中；因此他是把一切美德都放在識見（知識）里面。因此我們看到他抛弃了心灵的非邏輯的——感性的——㊁方面，亦即欲望（πάθος）和習慣（ἦθος），"

㊀ "大倫理学"，第一卷，第一章。

㊁ 的确是非邏輯的，以后对于柏拉圖也是这样說的。

而这也是屬于美德的。欲望在这里不是情欲，而是心情的傾向、意願。

这是一个很好的批評。我們看見，亞里士多德对苏格拉底的美德的定义感到不足的，乃是主观现实性的方面，亦即今天所謂心："善基本上只是一个識見的东西；"因此知識是美德中的唯一要素。美德是按照普遍的目的来規定的，不是按照特殊的目的；但是美德并非只是这个識見，这个意識。要使識見到的善和真成为美德，还需要人、心、心情与它合而为一，——这个环节我們可以称之为存在；也可以一般地称之为现实化的环节；这个存在的方面就是亞里士多德所說的非邏輯的方面。如果善具有这种作为一般实在性的实在性，则善作为一般的存在就是礼俗，或作为个别意識的实在性，——就是欲望：因为欲望正是主观个別意志的一种特性。可以說，識見是缺乏实体性或物質的。在美德的定义中，正好遺漏了我們看見在现实中消失了的那个东西，亦即一个民族的现实的精神，意識就是从这个精神回到自身的；正因为如此，所以这个定义只是識見的主观的东西，它沒有作为礼俗的实在性，这个实在性对于个别的人就是欲望。普遍的善对于个別的人說来，就是驅使个人的普遍的欲望的。也正因为我們習慣于把善、美德、实踐理性等等放在一个方面，因为另一个与道德相对立的方面，在我們看来就是一种同样抽象的感性、偏向、欲望，——这便被認为恶。但是要使那个普遍的善也取得实在性，是必須由个别的意識来实行的；实行正是屬于这种个别性。如果不怕誤解，我們可以把个别意識称为兴趣，对于个别說来，普遍就是它的兴趣。欲望（爱、野心、追求名誉）是普遍的东西，它不是在識見中，而是在行为中，它是普遍的东西，因为它是自身实现的。——不过，清除我們文化中的全部被 (78)

歪曲的观念和对立，这不是我們現在要作的事。

亞里士多德㊀又說："苏格拉底在一个方面是研究得完全正确的，但是另一方却不正确。說美德就是知識，这是不对的，但是說美德不能沒有識見（不能沒有知識），他这句話里却有道理；"——(79) 目的的概念是屬于思維的。"他把美德当作邏各斯；可是我們說，美德是与邏各斯相联的。"这是一个非常正确的規定；一方面，普遍概念始于思維；但另一方面，人的作为品格的美德必具有心、心情等等。这兩个方面，（一）普遍概念，（二）实行的个体性，实在的精神，是在我們道德生活中必然要出現的。后者在苏格拉底那里采取着独特的形式，前者我們要詳細加以考察。

乙、普遍概念本身具有积極的方面和消極的方面。倫理的实在性在人民精神中發生了动搖，这一点是苏格拉底意識到了的；他站得这样高，正是因为他意識到了这个事实，他反映了他的时代。他在这种意識里把倫理提高到識見；但是这样做也正是进而意識到礼俗、礼法的确定性、直接性已經發生了动搖，——概念的威力揚弃了礼法的直接的存在和效准，揚弃了自在的礼法的神聖性。当識見以积極的方式把那有法律效用的东西認作法律时（积極的〔按即有权威的〕东西要依賴法律才能存在），这个法律的有效性却是通过消極的方式才得到承認的，并且不再具有絕对不可动搖的形式了（它还不是柏拉圖式的共和国）。因此当它的絕对不可动搖性被概念打破之后，那具有对無知無識的人有效准的形式的通行法律，便沒有真理性了，因为它不是具有特定性的普遍性了，——（眞实的不再是这个善和那个公正，而只是那純粹自在的

㊀ "尼可馬克倫理学"，第六卷，第十三章。

普遍性，那絕对的善）——：所以我們看到，这是空洞的，沒有实在性的。如果我們要使那自在的善和美發生实效，如果我們不滿意于一种空洞的徬徨，那么我們就需要再进一步来对普遍概念作充实而明确的規定。（80）

其次是，因为苏格拉底仍然停留在無規定性的善里，所以規定性具有着进一步的意义：它表現特殊，把自身規定的作用与特殊的善联系起来。因此普遍便只是由否定特殊的善而产生的結果；但是这些特殊的善乃是特殊的法律，有权威的法律，——一般的礼俗，希臘时代認作風俗的那些东西。現在思想、反思的思想推进到普遍者上面来了，因此就不能不出現这样的事情，即指出特殊者的局限性，使它發生动搖。这是一个正确的，但是有危險性的方面。思維的意識、反思知道指出一切特殊者的缺点；于是特殊者便不再被視为固定了，它的穩固性被搖动了。把有限的东西当作絕对的东西看待，这当中自然存在着一种不一貫性；但是这种不一貫性却为倫理的人無意識地改善了，这个改善就存在于主体的倫理中，就存在于共同生活的整体之中。这兩个極端誠然也会有冲突的时候，这是不幸的，不过这是很不常見的偶然情況。克塞諾封的記載中有一个例子，可以詳細說明，如何通过普遍者只顧在普遍的形式中加以坚持的思維使特殊者陷于动搖。

如果現在那被意識到的普遍概念、眞和善被認作至高無上，那么这就意味着：特殊者便沒有效准了。我們从辯証法中已經知道，特殊者是被指出有缺点的了，是被当作有限的东西而揚弃了；但是那普遍者，抽象的自在，也不是有效准的东西。普遍者的兩个方面，積極的方面和消極的方面，我們在克塞諾封的“回忆录”中發現是联系在一起講的。这部著作的目的是为苏格拉底作辯护；它給（81）

我們所作的关于苏格拉底的描写，比柏拉圖还要精确一些，忠实一些。克塞諾封在第四卷中要想指出，苏格拉底如何一方面誘导青年，使他們認識到自己需要教育——关于这一点我們已經講过了——；而另一方面他也告訴我們，苏格拉底如何亲自实际上教育了他們，以及他們在与他交游中学習到一些什么东西，在交游中，"他后来不再是用一些狡辯来使他們困惑（使他們痛苦），而是以最淸楚最显明的（沒有歧义）的方式教給他們善，"——㊀ 他在特定的东西中給他們指出善和眞，他回到了特定的东西，是因为他不願始終停留在單純的抽象物中間。

（一）关于这一点，克塞諾封在一篇与智者希比亞的談話中举了一个例子。苏格拉底在那里提出这样一个論点說："公正的人就是遵守法律的人，"以及"这些法律乃是神聖的法律。"克塞諾封讓希比亞反过来說，"苏格拉底怎样能把守法說成絕对的呢？因为人民和統治者自己也常常修改法律，从而也就是瞧不起法律了；"这也就假定了法律并不是絕对的。苏格拉底答道："那些宣战的人难道不也媾和嗎？"——那样就是瞧不起战爭了，也就是把他們所願意作的事又抛弃了，就是不把它說成自在地存在的东西了；——他又一般地說，"在最好的和最幸福的国家里，公民們是万众一心的，都遵守法律的。"㊁ 这是苏格拉底排除矛盾，就人人心目中都有法律这一点而認为法律有效准的一个方面。在这里我們看到了肯定性的內容。如果現在我們問这些法律是什么，那么，这些法律就是这样一些东西：这些东西在一个时間是有效的，像它們在国家和人們的心目中存在着那样，而在另一个时候，则又被当作特定的东西

(82)

㊀ 克塞諾封："回忆录"，第四卷，第二章，第四〇节。

㊁ 同上書，第二章，第一二——一六节；第二五节。

而加以揚弃了，不再被認为絕对的了；例如不要說謊，不要欺騙，不要偷窃，不要搶劫便是。

（二）在同样的情况下，我們也看到了这另一个消極的方面。为了（克塞諾封是这样叙述的）使欧諦德謨感覚到識見的需要，苏格拉底就讓欧諦德謨和他談話，他問“他是否追求美德，如果沒有美德，个人和公民对于自己及其亲友就沒有益处，对于国家也沒有益处。”欧諦德謨說美德当然是他所追求的。苏格拉底說：“可是如果沒有正义，就不可能有美德；”他又进一步問“欧諦德謨是不是一个公正的人，是否服膺正义。”欧諦德謨对这一点作了肯定的答复，他說：“他想他的公正不下于任何一个人。”于是苏格拉底說：“既然匠人能够把它的作品指給人看，那么公正的人应当也能告訴人他們的作品是什么。”欧諦德謨也承認了这一点，他說：“这一点他很容易地就能做到。”苏格拉底提議道，是不是可以“一方面把公正的人的行为写在Δ字項下，另一方面把不公正的人的行为写在A字項下。”在欧諦德謨同意之下，“于是說謊、欺騙、搶劫（偷窃）、使一个自由人成为奴隶等行为便归入了不公正的那一方面。”然后苏格拉底問道：“可是如果有一位將軍征服了敌国，这算不算正义呢？”欧諦德謨說：“是正义。”〔苏格拉底接着說：〕“同样情形，如果他欺騙、搶劫敌人、使敌人成为奴隶呢？”欧諦德謨不得不承認：“这也是公正的。”由此可見，“同样的一些性質”，如說謊、搶劫財产、蹂躪自由、欺騙，“既可以归入正义的范疇，也可以归入不正义的范疇。”欧諦德謨想了一个主意，添上一个規定說，“他覚得苏格拉底所說的那种行为”，如說謊、欺騙等等，“只是对朋友而言；对于朋友說，那是不公正的。”苏格拉底接受了这一点，但是进一步說：“如果有一位將軍，”在战役的决定时刻“看見他自己的軍队很慌乱，于是他就

騙他們，詭称援軍来到了，好引导他們取得胜利，这是否可以称为公正呢？"欧諦德謨承認了这一点。——"苏格拉底說：如果有一位父亲把他的生病的孩子所不願吃的藥放在食品里給他吃了，由于这个欺騙，孩子的病治好了，这是不是公正的呢？——欧諦德謨說：是公正的。——苏格拉底說：如果有一个人，看見他的朋友在失望之中，起了自杀的念头，于是偸偸地或公开用暴力把他的武器拿走了，这是不是不公正呢？"欧諦德謨也不得不承認，"这不是不公正。"㊀ 由此更可見，同样的范疇对于朋友也是有兩方面的，可以归入正义，也可以归入不正义，諸如此类。

在这里我們看到了消極的方面：苏格拉底把一向固定的观念弄得动搖起来。不說謊、不欺騙、不搶劫在朴素的观念中是被認为公正的，——这在朴素的观念看来是固定的；但是把这个被認为固定的道理与另一个同样坚定地被認为眞理的道理比較一下，就显出它們是互相矛盾的了，——那个固定的东西就动搖了，就不再被認为固定的了。相反地，苏格拉底拿来代替固定者的那个积極的东西，从一方面說，却又是要人遵守法律：我們全知道，作为普遍的观念、不确定的观念，"守法"是每一个听到法律以至宣示法律的人所了解的，因为对于某些法律如不說謊不欺騙等等的普遍观念是(84) 人所共知的；但是这些法律一般地把說謊、欺騙、搶劫規定为不公正，——而这些規定对概念說是站不住脚的。而另一方面，在識見之中，那直接被設定的东西也必須通过中介、否定而得到了認可，这个識見，如果是眞实的話，就表明了那直接被設定的东西的限度及其特殊性，——亦即在整个結構中的地位。但是一方面，我們在

㊀ 克塞諾封："回忆录"，第四卷，第二章，第一一——一七节。

苏格拉底那里并未發現这个識見，这个識見变成了在內容上不确定的东西，就像上面那个一般的守法那样；一方面，这个識見又表現为对通行法律的揚弃，实在說来乃是一种偶然性的东西。（一）并不是人人都有这种識見，（二）誰有这种識見，也可能停留在消極的方面，这个識見是和苏格拉底来往并受他的品格熏陶而来的偶然产物，眞正說来，他的品格乃是固定的东西，和他交往的人通过实际的交通和習慣，便受了这个品格的感染，——不过"有許多这样的人后来变得对苏格拉底不忠实了。"㊀

苏格拉底指出一些普遍的誡命："你不可以杀戮"等等；这种普遍性是与一种特殊的內容結合在一起的，而这个內容是有条件的。当內容中的这个有条件的东西被提到意識里面时，这些誡命憑借普遍性而具有的固定性就动搖了。在法律或誡命里面，固定性是要依靠环境的，法律和誡命是以环境、意見为条件的；就是这个識見，它發現了这样一些条件、环境，由于这些条件，便产生出了这个無条件有效的法律的种种例外。取人財产，是不公正的；这是固定的。通过这样一种思量，發現在特殊的場合这并不是不公正，于是固定性就被否定了；那些原則于是就發生动搖了。因为对于这些原則必要的是普遍性的形式；只有这样它們才是固定的。如果由于一些特殊的場合、情况，普遍性受到了限制，这个原則的固定性也就与普遍性一同消失了；这个原則就显得是个特殊的原則，又有效又無效。它是依靠环境的；环境是偶然的——客观的——，換句話說，这里加入了我的兴趣的偶然性。(85)

（三）在这里，我們看到普遍原則如何在法律的一般称呼之下

㊀ 克塞諾封："回忆录"，第四卷，第二章，第四〇节。

被規定了，实現了；而事实上，由于法律是消逝着的环节，是不确定的普遍性，而它的不确定性的缺陷仍然沒有得到补足。我們所看到的，毋宁說只是現存法律在消逝；我們首先遇到的乃是：由于培养反思的意識，那在意識中有效准的东西，習俗，合法的东西都發生动搖了。在这里可以举出，阿里斯多芬就是从这个消極的方面来理解苏格拉底哲学的。阿里斯多芬对苏格拉底的片面性的这种認識，可以当作苏格拉底之死的一个極好的前奏，它說明了雅典人民如何对他的消極方式有了很好的認識，因而把他判处了死刑。大家都知道，阿里斯多芬放上了舞台的除了苏格拉底以外还有許多人，举例来說，就不仅有爱斯基勒，特别是优利披德，而且有一般的雅典人，然后是雅典的將軍們，人格化的雅典人民，以及諸神本身，——这一种自由，如果不是有历史給我們保存下来的話，我們不会想像到的。这里不是考察阿里斯多芬喜剧的本来性質的地方，特别是不准备講他对苏格拉底的那种惡作剧。关于第一点，我們是不必注意的，我們也用不着为阿里斯多芬辯护，更無需原諒他。所能講的只是：阿里斯多芬的这种作風与我們德国人的严肃态度当然是格格不入的，他的作風是：把国內活着的人們不改名姓地放上了舞台，来取笑他們，特别是像苏格拉底这样道德、这样誠实的一个人。

(86) 憑借年代的研究，人們曾經化費了很多气力来进行推斷，認为阿里斯多芬的喜剧的演出对苏格拉底的判刑并無影响。人們看出了那种对待苏格拉底的态度是完全不公正的，然而人們也認識到阿里斯多芬的价值，他在他的喜剧“云”中做得是完全正确的。这位以最詼諧、最辛辣的方式来嘲弄苏格拉底的詩人，并不是一个普通的丑角、打諢者、淺薄的三花臉，只会和最神聖、最卓越的东西开

玩笑，費尽心机来卖弄开玩笑的机智，目的在于博得雅典人一笑。他的一切都有非常深刻的理由，在他的詼諧中，是以深刻的严肃性为基础的。他不願意單純地开玩笑；嘲弄可敬的事物，这是沒有意思的，淺薄的。一种尖刻的机智，如果不是着实的，不是以事物本身中所存在的矛盾为根据的，就是一种可憐的机智；阿里斯多芬并不是一个坏的滑稽家。一件事物，如果不是本身之中包含着可以嘲弄和諷刺的成分，要想用外在的方式去开它的玩笑是不可能的。喜剧就在于指出一个人或一件事如何在自命不凡中暴露出自己的可笑。如果主題本身之中不包含着矛盾，喜剧就是膚淺的，就是沒有根据的。阿里斯多芬不是与 δῆμος（平民）、与优利披德开玩笑，在他对平民的嘲弄中，是有深刻的政治严肃性为基础的。从他所有的剧本中，可以看出他是一个多么徹底深刻的爱国者，——一个高尚、卓越的眞正雅典公民。

說到阿里斯多芬的这一种表現，可以举出一点，就是阿里斯多芬的喜剧本身乃是雅典人民中間的一个重要成分，——阿里斯多芬也同样是一个必要的角色，就像崇高的柏里克勒、輕浮的阿尔其比亞德、神聖的索福克勒和道德的苏格拉底一样；阿里斯多芬也同样屬于这些明星之群。在我們面前，我們看到一个非常严肃的爱国者，虽然当时主張和平是要处死刑的，他却毫不畏惧地在他的一个剧本里倡議和平。(87) 他怀抱着最深刻并且最明智的爱国主义，在他身上表露出一个自由的民族的愉快而且自足的喜悅。在喜剧中有一种自信的精神，——它依靠某个东西，堅持某个东西，一心一意地追求这个东西，而总是遇着它所探索的那个东西的反面，——然而它从不因此存任何怀疑，也不反过来想想自己，而始終是对自己和自己的事情充滿着信心。自由的雅典精神的这个方面，这种

在遭逢損失时仍然完全自得其乐的精神，这种在結果与現实事事与心願相違时依旧心神不乱地确信自己的精神——这就是最高的喜剧——，我們都在阿里斯多芬身上体味到了。

我們在“云”这个剧本中所看見的，并不是这种朴素的喜剧，而是帶有一定意圖的矛盾。阿里斯多芬也是以喜剧的方式来描写苏格拉底的，因为苏格拉底在作道德的努力时惹出了与他的目的正好相反的东西，他的学生們憑着他作出許多富于見解的發現，觉得非常快乐，認为这是他們运气好，但是这些發現后来却反过来变得对他們有害，与他們所想望的剛好相反。这里所說的苏格拉底的学生所获得的卓越的見解，就是見到朴素的意識認为眞理的那种确定的善和法律乃是空虛無效的。

阿里斯多芬开玩笑說，苏格拉底曾經从事一些根本的研究，研究跳蚤跳得有多远；并且說苏格拉底因此用蠟粘在跳蚤的脚上。这并不是历史事实；不过这也是事出有因，因为苏格拉底的哲学中是有这个方面，阿里斯多芬用辛辣的諷刺手法把它夸大了。这証明(88)阿里斯多芬对于苏格拉底哲学的了解是正确的。

“云”的簡單故事是这样的：斯特雷普夏德，一个可敬的老派雅典公民，因为他的新派的、奢侈的兒子而感到很大的苦惱，他的兒子被母亲和舅舅慣坏了，养着馬，过着一种与他的境况不相称的生活。因此这位父亲被債主逼苦了，便怀着苦惱走到苏格拉底那里，作了苏格拉底的学生。这个老头兒在那里学了不是这个或那个对，而是另一个对，或者說，他学了大道理和小道理（小理，ἥττων λόγος），——他学了法律的辯証法，即找出一些理由，把一定的法律义务，例如他还債的义务，从根本上予以推翻。于是他就要他兒子也去苏格拉底那里上学，他兒子后来也学得了他所有的那种智慧。

他裝备上了这种运用理由和制造理由的新智慧，于是他就武裝起来对付那个压迫他的主要对头，对付他那些討債的債主。債主們一个接着一个来要賬。現在斯特雷普夏德知道用一些很好的理由来搪塞他們了，他告訴他們，他沒有还賬的必要，他用各种帽子来扣他們，甚至戏弄他們（他用这种辯論的办法把他們赶走）；于是他非常滿意在苏格拉底那里学了这个。可是局面立刻变了，事情反过来了。兒子来了，用非常頑劣的方式对付他父亲；最后弄到兒子把父亲痛打了一頓。父亲叫起撞天屈来，大喊这是大逆不道；可是兒子按照他从苏格拉底那里学到的方法，用同样好的理由，向他証明他完全有权利打他。斯特雷普夏德用咒罵苏格拉底的辯証法，用回到他的旧礼俗和放火燒苏格拉底的房子結束了喜剧。 (89)

我們可以說，阿里斯多芬过分夸大之处在于把这种辯証法一直推到了非常苛刻的極端；但是我們却不能說他这个表現法对苏格拉底不公正。阿里斯多芬絕对沒有什么不公正，我們确实应当欽佩他的深刻，他認識到苏格拉底的辯証法的消極方面，并且（当然是以他自己的方式）用这样有力的笔触把它表达了出来。因为在苏格拉底的方法中，最后决定永远是放到主体里面，放到良心里面的；可是如果在一种情况之下，良心是坏的，那么斯特雷普夏德的故事就一定要重演了。苏格拉底的普遍性具有揚弃朴素意識中的眞理（法律）的消極方面，（这个方面我們在他的談話的一个例子中已經看到了）；——因而朴素的意識便变成了純粹的自由，超出了原来对它具有权威的特定內容。这种無內容的自由，这个作为精神的实在，对于內容是漠不关心的；这种自由一充滿了意識，內容在它眼里便不是一个固定的东西了；而貫穿着自由和普遍概念的，却是精神。精神，作为內容与自由的統一，才眞正是眞实的东西；而

自由的內容，在無教养的意識看来，乃是散漫的，內容的特殊方面被認为是絕对的，甚至被認为不是精神的內容。苏格拉底的辯証法，是反对無教养的精神对自己的內容的这种認識的；这种認識使精神的內容發生动搖，它指出精神的內容就像無教养的意識所看見的那样，是不包含任何眞理的。意識失去了对于自己的眞理的观念，——亦即失去了这种散漫地有效的內容，便变成自由的了。

丙、如果我們进一步考察：眞理在这种意識中是什么？那我們(90)就过渡到了另一个問題，即：在苏格拉底本人看来，那实現普遍概念的东西是怎样的？

应当指出，無教养的精神所承認的意識的內容，并不是如这內容在它的意識中所显現的那样，而正相反，在它看来，这內容是精神，同时也是一个被揚弃的內容，——換句話說，它是精神，它把它的意識中不正确的东西糾正了；它是自在地而不是自为地作为意識而自由的。例如在意識中，"你不可杀人"这条誡命，是被認作义务的，这是普遍的法律；如果問起来，人們总是說这是誡命。然而这同一个意識，如果它不是为怯懦的精神所占据的話，它会在战爭中勇敢地攻击敌人，杀死敌人；如果在这种場合問起杀死敌人是不是誡命，回答將是肯定的。(劊子手也杀人。)然而如果在私人生活中与仇人、敌人發生了糾紛，他就不会想起"要杀死敌人"这条誡命了。因此我們可以这样来称呼精神：它在适当的时候使我們想起一个方面，而在适当的时候又使我們想起相反的一方面；它是精神，却又是一个非精神的意識。要变成精神的意識，第一步是获得意識自由这个消極的方面；这种自由是很空洞的（苏格拉底的辯証法引起了这个結果），但是自由观念如何出現在意識前面，如何把特殊的自由內容思想成普遍，以及自由如何通过私人利

益而实現出来，我們在阿里斯多芬那里已經看見了，——換句話說，自由乃是首先在一般化的形式下为这样一种精神所意識到，因而在这种自由的意識中，我們看到了一种坏的精神，就是斯特雷普夏德和他兒子的精神，这个精神只是对于法律內容的消極的意識。在已經变成一貫的意識看来，这种个别情形的法律乃是一个被揚弃的环节；意識把这个环节与它的反面联系在一起，因而看出它本身是沒有眞理性的；意識超出了眞理在这种情况下所表現的片面方式，——同时它也还沒有积極的眞理，积極的眞理是在特殊性 (91) 中認識到的。

这个缺点可以用兩种方式来理解：（一）这种自由，作为一个存在，只是一般的潛在的存在，——因此亞里士多德感到苏格拉底这个看法缺少实行，缺少实行的实在环节，缺少能規定的自由；（二）或者是——因为这种自由旣然是純粹的运动，所以始終还是缺少內容的自由。（一）在苏格拉底那里，我們看到，在充实这种（积極的）內容时，拿来的又是那个早先的遵守法律——，也就是說，正同样是那不一貫的思維和表象的方式——；而对于个别法律的眞理的識見，只能是这样一种識見，其性質与我們的道德学的証明是一样的。个别的法律是从一个規定出發，这个規定乃是固定的法律和义务所从屬的根据和普遍原則；然而这个根据本身幷不是絕对，它也会遇到同样的辯証法。例如节制作为一种义务要求我們遵守，其根据是無节制会損害健康，在这里健康是被認为絕对的最后的东西；然而健康也幷不是什么絕对的东西，还有另一些义务命令人拿健康甚至拿生命本身去冒險和犧牲。所謂冲突不是別的，正就是那被宣布为絕对的义务表現出幷非絕对；在这种經常不断的矛盾中，道德意識就徬徨不定了。正是这个在苏格拉底的那

些概念中的矛盾，指示出純粹普遍的概念是本質，一切向来被意識認为自在地存在着的規定，都融解在这个本質中了，——而另一方面，由于这个普遍概念应当取得一种內容，所以原来的那个东西又出来了。这里面的眞理是純粹的識見，——一种意識的运动，以及普遍概念。(二)这种缺乏內容，缺乏充实的內容，就意味着要恢复(92)一种內容，而所恢复的幷不是任意的內容，而是經过識見考慮的法律，亦即在意識面前得到了辯解的法律。在苏格拉底那里，我們看到这种使內容精神化的过程开始了，——有了一种对內容的認知、認識，指出了內容的根据，这根据就是共相；不过只是形式地作为根据，幷不是出于这样一种作为絕对实在、包含着对立面的共相，——这只是形式上的識見，还不是本質。現在依然有各式各样的独立的根据，就像前此有各式各样的法律一样，——他这种識見还沒有被表述为实在的环节，表述为非派生的东西，足以使各种矛盾的根据都从屬于它，幷作为这些根据的本質；这种識見在我們面前是作为一大群的根据而出現的，不是这些根据的統一，——換句話說，我們可以把这些根据看成許多的法律、义务，这些法律、义务是現存法律提供給意識的。眞正的根据是精神，而且是一个民族的精神；——亦即浸透在一个民族的法制中的識見，和洞見到个人与現实的普遍精神相联系的識見。

認識了現在开始出現的共相的限制，便使这个限制成为固定的、幷非偶然的；要認識这个限制，亦即要認識共相的特殊內容，只有在一个現实体系的整个联系中才有可能。在日常生活中，这种限制是以無意識的方式造成的(在雅典生活中，这种限制有一部分是礼俗造成的)，原則依然是固定的；如果我們有例外的話，我們可以这样說：有了这个普遍性幷不意味着要取消限制。这种原則的

限制是通过我們的法律或国家的法律，通过一般的生活狀况而規定了的；如果我們把这种限制忘記了，那固定的东西在我們面前便立刻具有了普遍性的形式。另外一点是：限制在意識面前出現了；如果我們只說原則不是普遍的，而对于限制的特殊性沒有認識，那么原則就只是一般地發生动搖而已。法律、習俗、政府、政治、現实的国家生活在本身之中具有一种糾正的力量，可以糾正它的不一貫的地方，这个不一貫处就在于把这样一种特定的內容說成絕对有效准。(93)

有兩个方面互相对立着：一方面是共相本身、法律、一般的义务；另一方面是一般的精神，抽象的实行的个人、决定者、主观。这兩个方面在苏格拉底的意識中也是必要的：內容和对这种內容的駕馭。缺乏对共相本身的否定，乃是普遍的。这个否定的一面，作为發展，作为与共相对立的实在的东西，乃是个体性本身的环节，乃是能給予規定的活动者，亦即自身决定者。当我們充分地意識到：在現实的行动中，那些特定的义务以及实現义务的行为是不够的，每一个具体的情况，眞正說来，乃是各种义务的冲突，乃是多方面規定的聚合，这些規定在道德意識中是彼此有別的，但是精神不把它們看成絕对的，而把它們放在精神所决定的統一中結合起来：这时候，我們便把这种純粹的、能决定的个体性，把对于公正的知識，把良心称作义务，——正如把意識的純粹普遍观念（不是一个特殊的而是每一个普遍的观念）称作义务一样。在上面，是把作为民族精神的習俗称作义务的。現在那普遍的、統一的精神为个別的精神、自身决定的个体性所代替了。由于特殊習俗、法律的条文在意識面前發生了动搖，于是主体便成了規定者、决定者。究竟是好的精神还是坏的精神起决定作用，現在由主体来决定了。在

苏格拉底那里，由自己作决定这一点开始萌發了；在希臘人那里还只是無意識的規定作用，在苏格拉底那里，这个决定的精神則被挪到了人的主观意識上面。现在問題首先是：这个主观性在苏格拉底本人是怎样表现的。由于个人变成了决定者，所以我們便以这种方式回到作为个人、作为主体的苏格拉底身上；以下便是对他的个人情况的一个發揮。(94)

至于苏格拉底的人格的一般情况，在开头已經講过了；他本人是一个徹头徹尾高尚的人，一个可塑的有教养的人，而且具有高貴的〔品格〕，——关于这一方面没有什么可补充的了。有一点还可以指出，就是他“与他的朋友們的交往，整个說来，对他們是非常有益、非常有教育意义的；”㊀ 可是由于倫理被放在主观性上面，于是在这里性格的偶然性便开始出現了。公民的教育和在人民中間的生活，是支配个人的另外一种力量，这不同于个人憑借理論进行自我教育。苏格拉底的交往虽然确乎是有教育作用的，然而这种偶然性畢竟还是出現了。我們看到一些極有天才的人，例如阿尔其比亞德、克里底亞，以后竟成了这样的角色：在他們的祖国里被判为敌人、出卖同胞的奸贼、破坏分子，以至压迫者、国家的暴君，——从这里我們見到了一些混乱的不幸征兆。〔他們按照主观識見的原則而生活，因而玷辱了苏格拉底，由此也表明了苏格拉底的原則如何在另一形式下会招致希臘生活的敗坏。（参看克塞諾封：“回忆录”，第一卷，第二章，第十二至十六节）。〕㊁

这种主观性所采取的独特形式，这种自己确知什么是决定力量的本領，——在苏格拉底身上所表现的情况，还是应当講一講

㊀ 克塞諾封：“回忆录”，第四卷，第一章，第一节。

㊁ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第四二一頁增补。——譯者

的。每一个人自己在这里都有一个这样的独特的精神，換句話說，这样的精神在每一个人自己看来乃是**他的**精神。因此我們联系着这一点，便看到了大家熟知的那个称为苏格拉底的**灵机**(δαιμόνιον)的东西；这个灵机就意味着現在人是按照自己的識見由自己来作决定了。但是这个有名的苏格拉底的灵机，——一种傳說紛紜的、他的想像作用中的怪物，——我們既不能把它想像成保护神、天使 (95) 之类的东西，也不能把它想像成良知。因为良知是普遍的个体性的观念，是自身确信的精神的观念，这种精神同时也就是普遍的眞理。苏格拉底的灵机乃是相对于他的普遍性的另一个完全必要的方面；他既然意識到了普遍性的方面，也同样意識到了精神的特殊性这另一方面。他的純粹意識超出了这兩方面。普遍性方面的缺点，我們將立刻予以規定，即是：普遍性的缺点以一种个别的方式并不足以补救，被破坏者不能用否定者去恢复。他的灵机的对象，是对个别的事情、对做或不做作出决定；他对于这种个别的行为有一种意識。在他的灵机中，并看不出什么幻想，什么迷信，像人們所說的那样；而是有一种必然的看法，只是苏格拉底并不認識这种必然性，这个环节只是一般地浮現在他的心目中。因此这个灵机看起来好像是一种只是屬于一个个别的人的特性；因此灵机帶着想像力的外貌，在他看起来好像不是实际上那样的。

主体的內在的东西进行認識，由自己作出决定；这个內在的东西，在苏格拉底那里，还具有一种独特的形式。灵机虽是不自觉的、外在的、作决定的东西，然而仍是一个主观的东西。灵机并不是苏格拉底本人，并不是他的意見、信念，而是一个不自觉的东西；苏格拉底为灵机所驅使。神諭同时也不是什么外在的东西，而是他的神諭。神諭具有一种認識的形式，这种認識同时与一种不自觉的狀态

結合在一起，常常能够作为一种磁性狀态在别的情况之下出現。在垂死弥留的时候，在大病的狀态中，在不省人事的狀态中，可以出(96)現一种情形，人会知道一些情况，知道將来或当时的事情，这些事情从常理說他是絕对無法知道的。这些事实人們常常以粗暴的方式断然加以否認。在苏格拉底那里，那与認識、判断、决定有关的东西，那出于意識和淸醒狀态以外的东西，是以这种方式，以不自覺的形式出現的。

这就是苏格拉底的灵机；这种灵机在苏格拉底身上出現，乃是必然的。在他身上，內心的認識方式采取了灵机的形式，这是很独特的；联系着下面所講的，我們还要对这种情况作进一步的考察。至于灵机規定了苏格拉底做些什么，以及早期的决定形式是怎样的，克塞諾封在他的記載中表述得非常明确。

善就是被思維的目的，因为产生了各种义务的冲突；对于各种义务的冲突，必須由国家法律、礼俗、生活現实作出决定。在苏格拉底那里，我們看到出現了認識的自由，亦即自己独自决定什么是公正的，什么是善的；这种自由已不受共同生活的約束，而包含着一种意义，即是：人对于他自己所应当作的特殊事务，也是独立的决定者，自己迫使自己作出决定的主体。在这一方面，我們必須了解什么东西对希臘自由的观点是重要的。

希臘精神的观点，在道德方面，是具有純朴倫理的特性的。人还沒有达到自己对自己进行反思、自己对自己作出規定的境地；我們所謂良知更是沒有出現。法律、礼俗等等，不仅存在，而且被堅持，它們是很突出的；从一方面說，它們是基本上被視为蒙昧地独(97)立發展着的傳統。这些法律具有为神灵所批准的神聖的法律的外形。我們知道，希臘人固然有待于法律作出决定，可是另一方面，

也必須对私人事务和国家事务中的一些当下的情况作出决定。然而希臘人却并不是从主观意志出發作决定。將軍或人民并不是以己意作出决定，判定什么是国家中最好的东西；个人在家庭事务中也不是这样做的。在作一个决定的时候，希臘人要托庇于神諭，要去請教神諭（这是主观的东西，是决定者），罗馬人則从鳥飞的姿态問卜；牺牲献祭的目的，也正在于問一卦（μάντις）好作决定。受命去打仗的將軍，要从牺牲的腑臟中得出他的决定，这种情形在克塞諾封的“进軍录”中是很常見的；包薩尼亞在發出进攻命令之前，煩惱了整整一天之久。㊀ 这样一个环节是很重要的：人民并不是决定者，主体并不能自己作出决定，而是讓另一个外在的东西給自己决定；只要在一个地方人还不知道自己的內心是如此独立、如此自由的，还不知道只消由自己作出决定，那个地方神諭就是必要的，——这是因为缺乏主观自由。这种自由，就是我們現在說到自由时所了解的那个东西；这种自由在希臘人那里是沒有的，这一点我們在柏拉圖的共和国里更可以看到。我們对于自己的行为負責，这是近代的事情；我們願意按照智慧所提供的理由来作决定，并且把这个看成最后的东西。希臘人还沒有意識到这种無限性。

在克塞諾封的“回忆录”第一卷里，在苏格拉底为他的灵机作辯护的那个地方，苏格拉底一开始便說：“神灵为自己保留了那对于最为重要的东西（τὰ μέγιστα）的認識。建筑术、耕种术、冶金术等等是人的艺术；治国术、計算术、理家术、作战术亦然，——在这个方面人可以达到熟練机巧的地步。但是对于另一些东西”——即这个領域中的重要对象——，“占卜（μαντεία, divinatio）就是必要的 (98)

㊀ 參看“赫罗多德”，第九卷，第三三章以下。

了，"这是神灵为自己保留着的。什么是公正，什么是不公正，什么是勇敢的，什么是怯懦的，这样的东西也是人所知道的。"但是种地的人并不知道誰来享受(收获)果实；造房子的人也不知道誰来住房子；將軍也不知道軍队开赴战場是否得当；治国的人也不知道这对他"(个人)"究竟是有利还是有危險；和一个漂亮女子"(καλήν，爱人)"結婚的人也不知道他究竟会不会因此享受到快乐，会不会从中产生出憂愁和痛苦；在国家中有强有力的亲戚的人，也不知道他是否会因此被驅逐出境。由于这种不确定，所以必須托庇于μαντεία(占卜)；"㊀占卜是多种多样的："有听神諭、看犧牲、看鳥飞姿态等等，——对于苏格拉底，这种神諭則是他的灵机。"㊁克塞諾封是这样表述的。这种神諭是希臘人的認識的重要条件；希臘人尽管有他們的自由，同时也在一个外在的东西里寻找决定。神灵为自己保留了最重要的东西。在我們則不然。当一个人在夢游中或弥留中預先知道未来时，我們認为这是一种較高級的識見；进一步加以考察，則只是个人的兴趣、特殊性。如果一个人要想結婚，或者想盖一所房子等等，結果如何，只是对这个个人重要；这种內容只是特殊的。眞正神聖的、普遍的东西是农業机構、国家、婚姻、各种法律制度；与这个比起来，我知道我去航海是否能生还，乃是一件微不足道的事。这是一种輕重倒置，这种倒置的情形在我們的观念中也是很容易出現的；知道什么是公正的，什么是合乎礼法的，比起知道这样一些特殊性的东西来，要高得多了。(99)

苏格拉底的灵机，也只不过是借着求問这一类特殊的后果而显現在他身上。灵机並沒有关涉到艺术和科学方面的某些普遍原

㊀ 克塞諾封："回忆录"，第一卷，第一章，第七——九节。

㊁ 同上書，同上处，第三——四节。

則，这些原則毋宁說是屬于普遍精神的；灵机給予苏格拉底的啓示，只是他的朋友該在什么时候啓程以及是否啓程之类的事情。但是这也可以說是人人共具的一般特性；一个明智的人可以預知許多事情，知道一件事是否适当可行。过去必須由神諭来决定的事情，在苏格拉底的內心之中，則有必要以灵机、神諭的方式来进行决定。由此可見，灵机是介于神諭的外在的东西与精神的純粹內在的东西之間；灵机是內在的东西，不过被表象为一种独特的精灵，一种异于人的意志的东西，——而不是被表象为人的智慧、意志。因此对苏格拉底的灵机的进一步考察，便使我們想起一种發生在夢游症这种双重意識状态中的情况；在苏格拉底那里，也显然可以發現这一类的磁性情况，因为据說他常常（在軍营里）陷入痲木、僵直、出神的狀态。在近代，我們也看見这种情形：兩眼發直，心里知道、看見这件事和那件事，过去的事情，适当可行的事情，等等。因此应当把苏格拉底的灵机看成現实的狀态；它是值得注意的，因为它不仅是病态的，而且是他的意識的立場必然造成的。但是这种回到自身在苏格拉底那里，在它第一次出現的时候，是采取着一种生理学的形式。苏格拉底的原則造成了整个世界史的改变，这个改变的轉捩点便是：个人精神的証明代替了神諭，主体自己来从事决定。这样苏格拉底的意識的另一方面便完成了。这就是苏格拉底的生活方式和使命。 (100)

三　苏格拉底的命运　我們講了这个灵机，現在开始講他的命运，他的命运以他的判罪告結束，而灵机則是他被控的主要之点。他的命运的必然性也是从这里面产生的。有一些与苏格拉底同时的人与苏格拉底为敌，在雅典人民面前控告了他；他們把他了解成这样一个人：他使人意識到自在自为地有效准的东西并不是絕

对的，——人民認为是神灵的，他不認为是神灵，他并且还誘惑了青年。对青年的誘惑；——因为那直接有效准的东西在青年面前变得动搖了。关于第一点控告，即国家認为是神灵的他不認为是神灵，一部分是基于同样的理由：因为他同样洞察到了，習慣上認为是神灵的东西，对神灵是并不适合的；一部分也是基于他的灵机，——但并不是由于他好像把灵机当作自己的神来宣傳。这是因为在希臘人那里，他的灵机是一个轉变，采取了作决定的个人的性質，他們認为这个决定是出于个人的偶然性；而他們，由于环境的偶然性是(101)一种外在的东西，因而也就把决定的偶然性当成一种外在的东西，也就是說，求問神諭来进行决定；——他們意識到个别的意志本身是个偶然的东西。苏格拉底把决定的偶然性轉移到自己身上，放在他的灵机上面，——正如希臘人把它放在一般的精灵上面一样，他把它放在他的意識中，——他正是把这种外在的精灵揚弃了。

苏格拉底抱着这个新的原則，作为一个以这样一种教导为职業的雅典公民，以他的人格与全体雅典人民發生一种关系，——不仅是与一群人，或者一群發号施令的人發生一种关系，而是与雅典人民的精神發生一种关系。雅典人民的精神本身、它的法制、它的整个生活，是建立在倫理上面，建立在宗教上面，建立在一种自在自为的、固定的、堅固的东西上面。苏格拉底現在把眞理放在內在意識的决定里面；他拿这个原則教人，使这个原則进入生活之中。因此他与雅典人民所認为的公正和眞理發生对立；因此他是有理由被控告的，这种控告，以及他的进一步的命运，我們还应該加以考察。

苏格拉底所遭受的攻击，以及他的命运，是大家熟知的。我們可以發現他的命运与他所从事的职業，即教导他的同胞以善，是矛

盾的。我們联系苏格拉底和他的人民的本質来看，就会認識到这种命运的必然性；我們在苏格拉底这里要講的不是哲学体系，而是一个个人生活的历史。苏格拉底所遭受到的攻击有兩种：阿里斯多芬在"云"里面攻击了他；以后他又正式被控告到人民面前。

苏格拉底在人民面前的正式被控。我們不要像邓尼曼㊀那样，在講到苏格拉底的命运时說，雅典人作了一件大逆不道的事："这位卓越的人物成为民主制度中常常發生的那些陰謀的犧牲品，被迫喝下毒酒，乃是一件伤天害理的事。像苏格拉底这样一个人，以正义"——(講的不是一般的正义，而是問：哪一种正义？——道德自由的正义)——"作为他的行为的唯一准繩，一步也不离开正道，必然要造成許多敌人"——(为什么？这是愚蠢；要想裝得比那一些被称为他的敌人的人好些，乃是道德上的伪善)——，"这些人是惯于从完全不同的动机出發行事的。如果我們想到道德的敗坏和三十僭主的統治，就一定会覚得很惊异，他居然能够安安靜靜地一直工作到七十岁。可是旣然連三十僭主都不敢对他下手，那就越發令人惊异，在恢复了合法政府和自由的时候，在推翻了專制制度之后"——正因为如此他們才認識到了他們的原則所遭到的危險——，"像苏格拉底这样一个人，竟会成为陰謀的犧牲品。这个現象大概可以这样来解釋，就是：苏格拉底的敌人們首先必須取得时間来罗致附和者，他們在三十僭主統治的时代所起的作用太不重要了。"

(102)

我們应当在苏格拉底的案件中分开兩个方面：一方面是控訴的內容，法庭的判决；另一方面是苏格拉底对人民、对拥有主权者

㊀ 第二册，第三九頁以次。

(103) 的态度。在审判过程中存在着两点情况：被告对他所以被控的理由的态度；以及被告对人民、对人民的权限的态度或承認人民最高权力的态度。苏格拉底被法官認为有罪，是由于他被控的內容；但是他被判处死刑，则是因为他拒不承認人民的权限，人民对一个被告的最高权力。

甲、控訴包括兩点：(一)“雅典人民認为是神灵的，苏格拉底不認为是神灵，”他不信旧的神灵，“而提倡新的神灵；以及(二)他誘惑青年。”㊀ 第一点是与他的灵机相联系的。对苏格拉底的控訴，以及苏格拉底对这些控訴的申辯，我們要加以詳細研究；这兩点克塞諾封都給我們作了叙述，柏拉圖也給我們供給了一篇申辯。可是我們在这里不应当滿足于認为苏格拉底是一个卓越的人，他受了冤屈等等；在这个控訴里面，是雅典的民族精神起来对抗那个对他們極有害的原則。

关于控訴的第一点，即苏格拉底不敬祖国的神灵而提倡新的神灵这一点，克塞諾封㊁讓苏格拉底回答道：“他始終和别人一样，將同样的祭品供奉給公共的神壇，这是他的每一个同胞所看見的，他的原告們也同样可以看到。至于說他提倡新的精灵，那是因为他听到神的声音，指示他应当作什么事，”他的答复是“引以下的事实为自己辯护：卜者的呼喚声，鳥飞的姿态，人的言語(畢提亞的声音)，犧牲的腑臟位置，甚至雷声和閃电，也都被認为是神灵的 (104) 启示。神預知未来，只要神願意，便作出指示，——这一点人人都

㊀ 克塞諾封：“苏格拉底的申辯”，第一〇节；“回忆录”，第一卷，第一章，第一节；柏拉圖：“苏格拉底的申辯”，第二四頁(柏克尔本第一〇四頁)。

㊁ “苏格拉底的申辯”，第一一——一三节；“回忆录”，第一卷，第一章，第二——六节；第一九节。

和他一样是承認的；然而神对于未来也能作别样的啓示。他說听見神的声音，这并不是說謊，这一点他的朋友們可以作証，因为他常常把这些啓示告訴他們；而且以后始終是应驗的。”克塞諾封㊀說，“苏格拉底沒有像智者們那样研究自然”（早期的無神論者出于智者，他們認为太陽是一塊石头，如阿那克薩戈拉，普罗泰戈拉），㊁就这一点說来，“他旣沒有做过也沒有說过任何不虔敬的事。”

对于控訴的这一部分的申辯在他的法官們身上所造成的效果，克塞諾封㊂是这样表述的：“他們对他的申辯生气了，一部分人是因为不相信他的話，另一部分”相信他的話的人“則是由于妒忌苏格拉底被神灵看得比自己高。”这种效果是很自然的。就是在我們今天，这样的情形也会有这兩方面。（一）或者是：当一个人自夸得到特殊的啓示，特别是有关个人的行动和命运的啓示时，得不到人相信；人們旣一般地不相信有这种啓示出現，而且也不相信他会遇到这种事情。（二）或者是：当一个人从事这种占卜的时候，完全可以有理由不許他做这种事，并且把他关起来。这样并不是一般地对他作出否定，認为上帝不能預知一切，也不是否認上帝能够对个人作出这种啓示，人們將会抽象地承認这件事；但并不是現实地承認，人們在个别的場合是不相信这种事的。人們不相信对于他，对于这个个人，会有这种啓示。因为何以只有他有，别人就沒有呢？何以正好是这些鷄毛蒜皮的事情，完全个别的事情，像一 (105)

㊀ “回忆录”，第一卷，第一章，第一一节：“誰也沒有看見或听見过苏格拉底做出或說出什么無神或不虔誠的事，因为他从未打算找出宇宙的本性，像多数别的人那样，他們是想求知智者們所謂的世界是怎样开始的。”

㊁ 柏拉圖：“苏格拉底的申辯”，第二六頁（柏克尔本第一〇八——一〇九頁）。

㊂ 同上書，第一四节；参看“回忆录”，第一卷，第一章，第一七节。

个人是否会有一个快乐的旅行，他是否应与一个人交往，以及他是否会在法官面前有条有理地为自己辯护之类？何以个人能遇到的就不是無限多的事情中的另一些事情呢？为什么就不是更重要的事，不是有关整个国家幸福的事情呢？（个人的吸引力并不能提高知識。）因此人們就不再相信个人了，也不管这种事如果是可能的，就必定要發生在个人那里。这种不相信虽然并不否認一般的情形和一般的可能性，但是却不相信特定的情形，事实上是不相信事情的現实性和眞理性。其所以無意識地不相信，是因为絕对意識（它应当是这样的）对于这样一些作为占卜对象以及苏格拉底的对象的瑣屑事物，整个說来是毫無肯定的認識的；在精神中类似这些瑣屑的东西都被直接当成消逝的东西。其次，絕对意識对未来也是和对过去一样無知；它只知道現在。但是在它的現在、它的思維中也出現了未来和过去对現在的对立，因此它对未来和过去也有所知；不过它所認識的过去乃是一个有形相的东西。因为过去是現在的保存，是現实性；但未来则是現实性的对立，——無宁是个無形象的东西。从無形象的东西中，普遍概念首先在現在中得到了形象；因此一般說来，在未来中是不能看到任何形相的。人們有一种隐約的感觉，觉得当神活动的时候，所采取的方式并不是特殊的，也不是为了特殊的对象。人們認为这样一些特殊的东西是太不足道了，不值得在很特殊的情况下由神啓示出来。人們也承認神决定个体，但是个体的意思是被了解为个体性的总体，一切个体性；人們說，神的作用方式是帶有普遍的性質的。——此外，苏格拉底的这个灵机也并沒有涉及眞实的、自在自为地存在的东西，而只是涉及特殊性；因此这些灵机的啓示比起他的精神、思維的啓示来，是太微不足道了。

(106)

从某些更确定的概念来說，苏格拉底的灵机，对于他乃是有意志的、作决定的个别性；但是这种个别性在他本人看来具有着一个存在物、表象物的形式，他把它看成一个可以与他的个体性和他的意識区别开的本質，——把它当作一个独特的东西，而不当作特殊的作决定的东西，不当作意志。希臘人心目中正是有着这个方面。这种对于个体性的認識就是对于偶然性的意識；因此要由偶然的鳥飞和呼喚声来决定。但是在我們的文化中，决定也同样是偶然的，不过它是我的意志，——內在的偶然性；我願意自己作为这个偶然性。在希臘人看来，意識的偶然性的方面也同样是一个存在的东西，对这个东西的認識乃是神諭，他們在神諭中获得这种个体性，作为一种普遍的認識，人人都可以向它請教决疑。但是在苏格拉底那里，这个外在地設定的东西进入了意識，和在我們这里一样，不过还不是完全的，对于他还是一个存在着的声音，还不是个体性本身的声音，不是人人所具有的决断——平常的人所了解的良心——，而是表象，如尤比德或阿波罗等等；因此具有着独特性的外貌，这种独特性是一种特殊性，而不是一种公共的个别性，——这是他的法官們当然不能容忍的，不管他們自己是否相信。（凡是眞正神聖的东西，都屬于每一个人；才能、天才乃是一个个别的、独特的东西，——不过当它們表現为作品的时候才有眞理性，因为它們是公共的。）在希臘人那里，类似这样的啓示必須具有一定的方式和方法；例如便有官家的神諭（不是主观的），畢提亞，树木等等。如果神諭呈現在一个特殊的个人身上，呈現在一个普通公民身上，便要被看作不可信的，不正确的；——苏格拉底的灵机，乃是一种异于希臘宗教中通行方法的方法。(107)

德尔斐的阿波罗、畢提亞宣称苏格拉底是希臘人中間最智慧

的人；㊀关于他的这一个神諭是值得注意的。在德尔斐的神諭中，阿波罗是主持神諭的知曉之神，——福布斯就是知曉者；他的最高的誡命是：認識你自己。这并不是对人的独特的特殊性的認識；認識你自己，这乃是精神的法則。苏格拉底实踐了这条誡命，他使 *γνῶθι σαυτόν*（認識你自己）成为希臘人的格言；他是提出原則来代替德尔斐的神的英雄：人自己知道什么是眞理，他应当向自身中观看。畢提亚現在說了那样的話；然而拿人自己的自我意識，拿每一个人的思維的普遍意識来代替神諭，——这乃是一个变革。这种內在的确定性無論如何是另一种新的神，不是雅典人过去一向相信的神；所以对苏格拉底的控訴完全是对的。

我們再来考察一下控訴的第二点，即是說，他誘惑青年。对这(108)一点苏格拉底首先（也是在这一方面）提出反駁說："德尔斐的神諭曾經宣称，沒有一个人比苏格拉底更自由（高尙）、更公正、更智慧（σωφρονέστερος）。"㊁然后他又提出他的整个生活来反駁这种控訴說：通过他經常表現出的那种实例，特别是他对待与他交往的人的实例，究竟有沒有把一个人誘惑成坏人？㊂因为他提出他的实例、他的生活来反駁那一般的控訴，所以必須对这控訴作进一步的闡述。証人上来了。"梅利托說，他知道有几个人，他把他們說服了，使他們服从他，有甚于服从自己的父母。"㊃控訴的这一点主要是与安尼托有关的。因为他对这一点提出了証据，所以事情被証明了；証据是充分的。苏格拉底在离开法庭的时候，对这一点又作了

㊀ 柏拉圖："苏格拉底的申辯"，第二一頁（柏克尔本第九七頁）。

㊁ 克塞諾封："苏格拉底的申辯"，第一四节。

㊂ 同上書，第一六——一九节；"回忆录"，第一卷，第二章，第一——八节。

㊃ 同上書，第二〇节；參看"回忆录"，第一卷，第二章，第四九节以次。

进一步的説明。⊖ 克塞諾封陈述道："安尼托之所以敌視苏格拉底，是因为他曾經向安尼托这位体面人説，他不应当教育他的兒子去作制革的行業，而应当以一种配得上一个自由人的方式去教育他。"安尼托本人是一个制革匠，他的行業虽然常常是由奴隶去做的，本身却并不是可耻的；因此苏格拉底的話是説得不对的。苏格拉底又补充道："他与安尼托的这个兒子熟悉，并沒有發現他身上有什么坏的品質；但是他預言説：他不会仍然去从事他父亲所作的那种屬于奴隶的工作。可是因为他沒有誠实的（明智的，理性的，正直的）人在旁扶助他，所以他將会陷入惡劣的欲望，并且会放蕩起来。"克塞諾封补充道："苏格拉底的預言是字字应驗了，这个青年去喝酒，日夜喝得爛醉，变成了一个徹底下流的人；"这是不难了解的，因为一个人如果感覺到自己适于去做某种更高級的事（不管是否真正如此），并由于这种心情上的矛盾而不滿他所处的境况，而同时又不能达到別的境况，那么，他便正好由这种不愉快而进入半途而廢，然后走上邪惡的道路，这条道路常常便把人毁了。苏格拉底的預言是極其自然的。 (109)

苏格拉底对于那个說他引誘兒子們不服从父母的更加确定的控訴，用以下的問題来进行反駁："人們在选擇公职人員的时候，例如选擇將軍的时候，是不是宁願选父母，而不願选那些对战斗艺术有經驗的人呢？在任何方面，总是宁願选擇那些对一門艺术或科学最熟練的人。可是，他之所以被告到法庭上来，却是由于兒子們認为在求得人类的至善方面，亦即在被教育成高尚的人这一方面，宁願选擇苏格拉底而不願选擇父母，——这豈不是很值得惊异

⊖ 克塞諾封："苏格拉底的申辯"，第二七、二九——三一节。

的嗎?"㊀这个回答从一方面說固然是正确的,可是我們看到,我們在这里也可以說苏格拉底的回答并不全面;因为控訴的眞正的要点并沒有碰到。我們看到,他的法官所發現的不公正的地方,乃是在于他作为一个第三者,在道德上干預到父母与子女之間的絕对关系。一般說来,关于这一点是沒有多少可說的;因为一切都系于这种干預的方式上。这种干預在个别的場合乃是必要的;但是整(110)个說来,是不应該有这种干預的,至少偶然的私人是不应当擅自干預的。兒女必須有与父母为一体的感覚,这是最初的直接的倫理关系;每一个教育者都应当尊重这种关系,使它保持純潔,并培养对这一关系的感覚。因此当一个第三者投身到父母与子女之間的这种关系里面时,便造成一种干預,使子女为了自己的好处而降低对于他們的父母的信賴,并且使他們想:他們的父母是坏人,他們会从父母对他們的談話和教育中受到敗坏(作出不公正的行为):这簡直太令人生气了。兒童在道德和心情方面所能遭遇到的最坏的事情,莫过于把一向必須尊重的那个約束放松或者割断,把它变为怨恨、輕蔑和惡意。誰这样做了,誰就是損害了最重要的倫理。这种一体性,这种信賴,就是人賴以長大的倫理的母乳;幼失父母是一种很大的不幸。兒子也和女兒一样,必須从与家庭的天然統一中分出来和独立起来;——不过这是一个毫不勉强的分离,并不是敌意的和輕蔑的。当心中怀着这样一种痛苦的时候,就需要有一种偉大的力量和办法,才能克服它和治好創伤。

如果我們現在来談一談苏格拉底的那个实例,則可以看到,苏

㊀ 克塞諾封:"苏格拉底的申辯",第二〇——二一节;"回忆录",第一卷,第二章,第五一——五五节;柏拉圖:"苏格拉底的申辯",第二四——二六頁(柏克尔本第一〇三——一〇七頁)。

格拉底似乎是通过他的干預，惹得青年人对自己的境况發生不滿。安尼托的兒子誠然可能發現他的工作整个說来与他自己是不适合的；但是使这种不滿情緒进入意識，借着苏格拉底这样一个人的权威而得到認可，却是另外一件事。我們很可以揣測到，如果苏格拉底和他混在一起的話，一定会加强、巩固和發展他的这种不合适的情緒的萌芽。苏格拉底指出了他的秉賦的方面，向他說，他是适于做一种較好的事的；这样便奠定了这个青年人的决裂情緒，加强了他对自己的境况、对他的父亲的厭煩、不和和不滿，于是这种不滿便成了他的墮落的根源。由此可見，这种控訴幷不是沒有根据的，而是有充分的根据的。因此法庭判定这个控訴有根据；这幷不是不公正的。 (111)

問題只是：人民是怎样开始注意到这一点的，这样一些事情是在何种程度上成为立法的对象的，控訴的这些点是在何种程度上被提到法庭的。依照我們的法律，(一)这种占卜是不許可的，是被禁止的(宗教法庭，卡利奧斯特罗[1])；(二)这样一种道德上的干涉，在我們这里是比較有組織的，我們有特殊的机構来执行这种任务，这种干涉应当始終是公共的。不服从父母是头一个違反倫常的原則。可是这种問題該不該提到法庭上討論呢？这首先就牽涉到国法問題，这样就容許一个很大的寬度存在了。当一个教授、一个傳教师攻击某个宗教的时候，政府一定会加以注意，它是完全有权力这样作的。当政府加以注意的时候，是会引起紛紛議論的。这無疑是有一个限度的，这个限度在思想自由和言論自由方面是很难划定的，而一般是以默契为依据的；有一个不可逾越的点，例

[1] 十八世紀一个意大利伯爵，巫教徒。——譯者

如煽动叛变便是。人們說，“坏的原則自己毁坏自己，得不到同意。”这話有一部分是眞的，有一部分却不是眞的；——在平民那里，智者們的雄辯便激起了他們的感情。“这只是理論，幷無行(112)动。”可是国家便是建立在思想上面的，国家的存在便是依靠人們的見解；国家是一个精神的領域，不是一个物質的領域，——精神是本質的东西。因为是某些基本准則、原則構成了国家的支柱，所以，如果原則受到了打击，政府是必須干涉的。

在雅典还有一个完全不同的情况；我們必須以雅典国家和它的礼俗为論断的根据。按照雅典法律，也就是說，按照絕对国家的精神，苏格拉底所作的这兩件事情都是破坏这种精神的。在我們的宪法中，各个国家的共同原則乃是一个較坚强的共同原則，它却听任个人自由地活动；个人对于普遍原則不能是那样危險的。(一)毫無疑問，当这个作为一切事物的根据的公共宗教趋于瓦解的时候，这对于雅典国家是一个顚复，因为在我們这里，国家乃是一个独立的絕对的力量。灵机也是一种异于公認的神灵的神；它与公共的宗教相矛盾，它使公共的宗教具有一种主观任意的成分。确立的宗教与公共的生活有如此內在的联系，因此如果沒有它，国家就不能存在；宗教造成了公共立法的一个方面。因此在人民看来，提倡一种把自我意識当作原則、幷且使人不服从的新的神，这当然是一种犯罪的行为。关于这一点，我們可以与雅典人爭辯，但是必須承認〔对于雅典〕这乃是一貫的，必然的。(二)妨害父母与子女的关系，这一点也是不假。父母与子女之間的倫理关系，在雅典人那里，比起在有了主观自由的我們这里来，还要更坚固些，还要更是生活的倫理基础。孝道乃是雅典国家的基調和实質。苏格拉底从兩个基本点上对雅典生活进行了損害和攻击；雅典人感覚到这

一点，并且意識到了这一点。既然这样，苏格拉底之被判决有罪，难道还値得奇怪嗎？邓尼曼㊀說："尽管这些控訴包含着十分明显的虛妄不实，苏格拉底却被判处死刑了，因为他思想高尙，不屑于用那些人們慣于用来买通法官改变判决的庸俗卑下的手段。"但是这完全是不符合事实的。他是被發現有罪了，不过并沒有被判处死刑。 (113)

乙、这可以說是他的审訊的另一方面；在这里开始了**他的命运的第二个方面**。依照雅典法律，被判为有罪的人有自己規定刑罰的自由。这是只說刑罰的方式，而不是說刑罰本身；苏格拉底要服刑，这一点法官們已經給他規定了。他这时可以由陪审官的法庭訴諸人民，提出希望免去刑罰的請求（并不是正式的吁請）；——这是雅典法律中一个卓越的措施，是表明人道的。陪审官判定他有罪，正如在英国由陪审官宣判有罪是一样的。另外再由法官判定刑罰；在雅典也曾是这样的，——不过人們还是以人道对待罪人，讓他自己决定刑罰，不过不能任意决定，而要适应着罪行量刑：或者科罰金，或者放逐。被判有罪的人要向法官表白，这就包含着：他服从法庭的判决并且承認自己有罪。苏格拉底拒絕給自己定一种刑罰，这种刑罰本来可以是一笔罰金，也可以是放逐的；若不然他就要在这兩种刑罰和死刑之間选擇一种。苏格拉底拒絕选擇前者，拒絕給自己作一个估計，像法律手續所規定的那样，因为这样一来，像他所說的那样，他就会自己承認有罪了；㊁但是問題不再是在于他的罪，而只是在于接受哪种刑罰。 (114)

我們当然可以把这种拒絕看作一种道德上的偉大，但是另一

㊀ 第二册，第四一頁。

㊁ 克塞諾封："苏格拉底的申辯"，第二三节。

方面，它又在某种程度上与苏格拉底以后在牢獄中所說的話矛盾，他曾說过：他坐在这里，因为这样对雅典人似乎好些，——并且服从法律对他自己也好些；他不願意逃走。但是这正就是他第一次屈服，因为雅典人認为他有罪，而他尊重雅典人的这个意思，承認自己有罪了。如果他是前后一貫的話，他应当認为自己科自己以刑罰要好一些，因为这样他不但服从了法律，而且同时服从了判决。我們在索福克勒那里，看到那神聖的安提貢，那个在地上出現过的最壯丽的形象死去了；她最后的話是这样說的：

——“如果这样使神灵滿意，

“我們就承認自己有过失，因为我們受了苦。”㊀

柏里克勒也服从拥有主权的人民的判决；我們看到在罗馬共和国，最高貴的人們也向公民悬求。但是在这里，相反地，苏格拉底拒絕了这种服从。我們佩服他有一种道德上的独立性，它意識到自己的权利，坚持不屈，旣不变其操守，也不承認自己認为公正的东西是不公正的。他因此冒着被处死刑的危險。他拒絕向人民表示他願意服从人民的权力，这是致使人們將他判处死刑的原因。因为(115) 他不願給自己定刑罰，因为他蔑視人民的司法权力，所以他的命运是处死。他誠然一般地承認人民的主权、政府的主权，但是在这个个别的場合中他就不承認了；然而人民的主权不但应当一般地加以承認，而且要在每一个个别場合下加以承認。所以他的命运是处死。在我們这里，法庭的权限是預先設定了的，犯罪的人不用什么別的手續便判决了；但是在希臘人那里，我們看到有一种特别的要求，被判决的人必須通过对自己的估量，对法庭所作的認为有罪

㊀ 索福克勒：“安提貢”，第九二五——九二六頁。

的判決公开地加以承認，加以認可。（今天釋放当事人只是看行为。）在英国誠然不是这样的；但是还有一种与此仿佛的形式在英国通行，就是要問被告，他願意根据哪一种法律来审判。然后他答道，願意根据他的国家的法律并在他的人民的法庭上受审；这就預先表示出对司法程序的承認。

苏格拉底以他的良知与法庭的判决相对立，在他的良知的法庭上宣告自己無罪。但是沒有一个民族，尤其是像雅典人那样一个具有这种自由的自由民族，能够承認一个良知的法庭；这个民族除了自己所具有意識以外，不知道任何履行义务的意識。“如果你意識到履行了你的义务，那么我們应当也意識到你履行了你的义务。”因为人民在这里就是政府、法庭、普遍者。一个国家的第一条原則是：沒有什么較高的理性、良知、正义，像人們所想望的那样，除去国家所認为公正的东西而外。教友派、再洗礼派等等，抗拒国家的确定的权利，如保衛祖国，他們在一个眞正的国家里面是不能立足的。这种可憐的自由，即思想和信仰每个人所願意的东西的自由，是不存在的；这种回到自己的义务的意識之中的作法，也同样是不存在的。如果这种意識不是伪善，那么个人所做的事就应当是义务，就应当被所有的人認为是如此。如果說人民可以犯錯誤，那么个人更能犯錯誤；个人应当意識到自己会犯錯誤，并且比人民更容易犯錯誤。法庭也有良知，它应当根据良知来判决；法庭是拥有特权的良知。法律的矛盾可以表現在以下一点，即：每一个人的良知都要求着不同的东西，而只有法庭的良知是有效的。法院是普遍的合法的良知，它無須承認被告的特殊良知。人們很容易自以为已經履行了自己的义务；但是法官要研究义务事实上是否履行了，即使人們有了这种意識。 (116)

苏格拉底也不願在人民面前低头，来悬求免去他的处罰；苏格拉底之所以被判死刑，以及这个判决之所以在他身上执行，就是因为他不承認人民的最高权力，——这并不是对他被判定犯了的那个过錯的懲罰。正是人民中間那些出人头地的人应当承認人民的权威；所以我們看到柏里克勒为了阿斯巴西婭、为了阿那克薩戈拉而奔走于公民面前，为他們向人民作出悬求。这里面并沒有什么汚辱个人的地方，因为个人必須在普遍的权力面前低头；这个实在的、最高貴的、普遍的权力就是人民。苏格拉底以最高貴、最安靜的（英勇的）方式去赴死，这一点，在苏格拉底是非常自然的。柏拉圖对苏格拉底最后几个鐘点的美丽的景象所作的叙述，虽然并沒有包含什么了不起的东西，但是却刻画了一个动人的形象，描述了一件高尙的行为。苏格拉底最后的談話是通俗哲学，——在这里才开始講灵魂不死；荷馬讓阿基里斯在陰間說，他宁願作一个耕地的奴僕，而不願在这个地方，——这是完全不能安慰人的話。(117)

雅典人民主張他們的法律是公正的，他們堅持自己的習俗，反对这种攻击，反对苏格拉底的这种伤害。苏格拉底伤害了他的人民的精神和倫理生活；这种損害性的行为受到了处罰。但是苏格拉底也正是一个英雄，他独立地拥有权利，拥有自我确信的精神的絕对权利，拥有自我决定的意識的絕对权利〔譯者按：此处“权利”意即“公正”，原文系一字：Recht〕。如所說过的那样，現在这个新的原則既然与它的人民的精神發生了冲突，与現存的思想發生了冲突，因此必須出現这种反动。可是在刑罰中消灭的只是个人，并不是这个原則；雅典人民的精神并沒有从这种伤害、从这个对原則的抛弃中恢复过来。个体性的不正确的形式被剝去了，而且用的是强制的方式，是用刑罰来进行的。这个原則以后上升到了它的

眞正的形式。这个原則的眞正的方式是普遍的方式，正如它以后所采取的那样；其中不当之处，在于这个原則仅仅是作为一个个人的所有物而出現。这个原則的眞理乃在于作为世界精神的形式而出現，作为普遍原則而出現。能够理解苏格拉底的并不是他的同代人，而是后世人，因为后世人是超出于二者之上。

人們也許会設想，这种命运并不是必要的，苏格拉底的生活并不是必須采取这一个結局，苏格拉底应該可以作为一个私人哲学家而活着和死去，他的学說应該可以为他的学生們安靜地接受，也可以得到傳播，而不为国家和人民所注意；如果这样想，这場控訴看来就是偶然的。然而我們必須說，是通过这一种結局，这个原則才得到了它的眞正的荣誉。这个原則是一个总体，——它并不是 (118) 一个很新、很独特的东西，而是那自我發展的意識本身之中的一个絕对的基本环节，它是注定要产生一个新的更高的現实的。这个原則的价值，在于它是在与現实的直接关联中出現的，而不是仅仅作为意見和学說等等而出現的。这种关联本身便存在于原則之中；这个原則的眞正的地位，便在于它和現实相关联，并且它是与希臘精神的原則相对抗的。雅典人有荣幸遇到了这个原則；他們正确地見到了这个原則与他們的現实处在这样一种敌对的关系中，——于是按照着这个看法行事。因此〔苏格拉底所造成的〕后果并不是偶然的，而是为原則必然地决定了的。也就是說，認識这种关系，——感覚到他們已經为这个原則所沾染了：这一种荣誉是屬于雅典人的。

丙、以后雅典人也曾对苏格拉底的这一判决表示后悔，并且把控告他的那些人一部分处了死刑，一部分放逐了。因为按照雅典法律，一个人如果控告了别人，而又被發現是誣告，总是要科以如

果所告屬实时犯人当受的相同的刑罰。这是这出戏的最后一場。一方面，雅典人由于自己的后悔而承認了这人的个人的偉大；而另一方面(这是进一步的意义)，他們也認識到，苏格拉底的这个原則，虽然对他們是有害的和敌对的，——即提倡新神和不敬父母，——却已經进入了他們自己的精神，他們自己也处在这种矛盾分歧之中：他們在苏格拉底那里只是譴責了自己的原則。他們对苏格拉底的那个公正的判决后悔了；在这个后悔中就包含着：他們自己但願这个判决不曾發生。然而从后悔中并不能得出結論說，这(119)个判决不曾發生，而只能說明：只是对于他們的意識說，但願这个判决不曾發生。如果这个判决对于他們的意識是这样的，并不能推出：判决本身就是不曾發生的。兩方面都是無罪的，但是这个無罪是有罪的，并且因为它的罪过而受到懲罰；如果它不是有罪的，那就只是無意义的、可輕視的了。我們所看見的，就是这个，——不是一个倒霉的無罪的人；那是一个傻瓜。如果在悲剧中出現了暴君和無罪的人，那个戏就写得淡而無味了；——那是貧乏的，毫無道理的，因为这里面有的只是空洞的偶然性。一个偉大的人会是有罪的，他担負起偉大的冲突；因此基督放弃了他的个体性，牺牲了自己，——但是他的事業，由他作出来的事情，却保留下来了。

因此苏格拉底的命运是十分悲剧性的。这正是那一般的倫理的悲剧性命运：有兩种公正互相对立地出現，——并不是好像只有一个是公正的，另一个是不公正的，而是兩个都是公正的，它們互相抵触，一个消灭在另一个上面；兩个都归于失敗，而兩个也彼此为对方說明存在的理由。雅典人民已經来到了这个文化的时期，个人的意識作为独立的意識，与普遍的精神分离开来了，变成自为的了；这一点雅典人民在苏格拉底身上(他們是对的，他也是对的)

看到了，但是他們又感觉到这是敗坏礼俗；因此他們处罰了他們自己的这个环节。苏格拉底的原則并不是一个个体的过失，而是包含許多个体在其中；这种罪过正是人民的精神在自己身上所犯的罪过。这种識見揚弃了苏格拉底的判决，苏格拉底在人民看来似乎并沒有犯罪；因为人民的精神現在一般地是由普遍精神回到自身的意識。这是雅典民族的解体，它的精神因而不久將从世界上消失；但是这样一来，从它的灰燼中便升起了一个更高的精神。因为世界精神已經上升到一个更高的意識了。 (120)

苏格拉底是一个英雄，因为他有意識地認識了并且說出了精神的更高的原則。这个更高的原則是有絕对的权利的。这个原則現在出現了，它表現得与精神意識的另一形态处在必然的关系中，这一种形态構成了雅典生活的实質，構成了苏格拉底所生活的世界的实質。希臘世界的原則还不能忍受主观反思的原則；因此主观反思的原則是以敌意的、破坏的姿态出現的。因此雅典人民不但有权利而且有义务根据法律向它进行反击；他們把这个原則看作犯罪。这是整个世界史上英雄們的职責；通过这些英雄才涌現出新的世界。这个新的原則是与以往的原則矛盾的，是以破坏的姿态出現的；因此英雄們是以暴力强制的姿态出現，是損坏法律的。作为个人，他們都各自沒落了；但是这个原則却貫徹了，虽然是以另一种方式貫徹的，它顚复了現存的东西。这个苏格拉底的原則，是以另一种方式使希臘生活趋于沒落的东西；阿尔其比亞德和克里底亞是苏格拉底最鍾爱的人：克里底亞是三十僭主中最有势力的一个，阿尔其比亞德具有輕佻的才智，他曾經与雅典人民开过玩笑。这也是对苏格拉底不利的。主观識見的原則，在他們那里是实踐的；他們按照这个原則生活过。㊀

雅典国家还存在了很久，可是它的特性的花朵很快就雕謝了。苏格拉底的特点是：他在思想中、在知識中掌握了这个原則，并且(121) 証明这个原則对知識是有效准的。这是較高的形态。知識帶来了原罪，但是它也同样具有贖罪的原則。因此在别人那里仅仅是墮落的那个东西，在苏格拉底那里（在他那里乃是認識的原則）也是那包含着医治在內的原則。这个原則的發展便是整个以后的历史。

意識本身的內在性的原則，乃是致使以后的哲学家們擺脫国家事务的原因，他們專門培养一个內在的世界，放弃了人民倫理教育的普遍目的，采取了一个与雅典精神、与雅典人相对立的立場。这是因为目的和兴趣的特殊性現在在雅典变得强有力了。这一件事实是与苏格拉底的原則有共同之处的，就是那在主体看来是公正、义务，是应作的、好的、有益的事情——不管是对于自己的还是对于国家的——，乃是以主体的內在規定与选擇为轉移的，并不是以法度、普遍原則为轉移的。这一个由自己为个人作决定的原則，是表現为（和变成了）雅典人民的墮落，因为这个原則并沒有与人民的法度合而为一。在任何一种場合之下，較高的原則总是显得有破坏性，因为这个原則尙未与人民的实質合而为一。雅典生活变得如此薄弱，国家在对外关系方面变得非常無力，这是因为精神是一个在內部分化了的东西。因此雅典国家变得从屬于斯巴达；我們最后更一般地見到这样一些国家外表上臣服于馬其頓人。

关于苏格拉底我們就講到这里。我在这里講得很詳尽，因为所有的各点都很协調；一般說来，这是一个偉大的历史轉捩点。苏格拉底死于第九十五屆奧林比亞賽会的第一年（公元前三九九——

㊀ 克塞諾封："回忆录"，第一卷，第二章，第一二——一六节；及以次。

四〇〇年)，那时他是六十九岁；——这是伯罗奔尼撒战爭結束后一届奥林比亞賽会的时間，是柏里克勒死后二十九年，亚历山大出生之前四十四年。他經历了雅典全盛和开始衰落的时期；他体驗了雅典繁荣的頂点和不幸的开始。 (122)

丙、苏格拉底派

苏格拉底派是第二阶段的第三节，第三阶段是柏拉圖和亞里士多德。

苏格拉底被标志为哲学精神(思維)的一个轉捩点。他提出了認識和普遍概念。我們看到，随着他，并且从他起，开始了認識，同时世界也上升到自覚思想的領域之中，自覚思想的領域变成了对象。我們不再听到人們問答(研求)什么是本質、自然，而只听到人們問答什么是眞理；——換句話說，本質已經被規定为不是自在的东西，而是像在認識中那样的东西。因此我們看見發生了自覚的思維对本質的关系問題，而且这个問題变成了最重要的問題。眞理和本質幷不是一个东西；眞理是被認識到的(被思想到的)本質，而本質則是單純的自在。这个單純的东西誠然本身是思想，幷且是在思想之中；但是如果說，本質是純粹的存在，或本質是 νοῦς(理智)——則本質通过(一)存在，(二)生成，(三)自为的存在(原子)，(四)尺度(必然性)，然后發展为一般思維的概念——，那么，这就直接是說，本質具有一种对象的形式。換言之，本質是对象与思維的單純的統一；本質幷不是純粹客观的，——因为存在是視之不見，听之不聞的；它也不是与存在者相对立的純粹思維，——因为这是自我意識，是与存在和本質有別的自为的存在。它不是那从

(123) 自身的区别回到自身的統一，不是認識和認知。在認識中，自我意識一方面表現为本質、自为的存在，另一方面又表現为存在；它自己意識到这个区别，又从这个区别折回到二者的統一。这个統一、結果，是被意識到的，是眞理。眞理的一个环节是对自身的确定性；这个环节已經加到本質上面，——也就是在意識之中并且为了意識而存在了。

哲学上紧接着的下一个时期就是由于这个运动以及对这个运动的研究而著名，——这个时期所講的不是那独立外在的、純粹对象性的本質，而是那与自我确認处在統一之中的本質。关于这一点，不可作这样的了解，仿佛这个認識本身被当成了本質，因而它便被当作絕对本質的內容和定义；或者，仿佛本質被規定为作为存在和思維的統一而对这些哲学家的意識出現，仿佛这个本質之所以这样，是由于哲学家們对本質是这样思維的；事实上是，如果沒有这个环节(自我确認)，他們是再不能談本質和本質性的东西的。这个时期也是一个过渡时期，它本身就是認識的运动，它把認識看作关于本質的科学，而正是这种科学，才使那个統一出現了。

在这个規定中，我們現在看到，一般的認識有时是采取主观的意义和个别性的意义，被規定为自我确認，或者被規定为感觉，或者是意識对感觉所作的努力被限定为本質的东西，被認作对于一般意識的本質；有时候則相反，是把运动中的純粹思維与个别的东西結合起来認識，而共相的多方面的变化便进入意識；有时候那不

(124) 动的、自身关联的一般思維的單純性成为个别意識的本質，正如它的認識所造成的那样；有时候这个思維是被当作概念，这个概念对一切、对一切特殊性和概念的特殊方面采取否定的态度，对認識和認知本身也是如此。

从这个規定中，現在可以看出什么样的哲学系統能够在我們面前出現了。在这个时期中，建立了思維对存在的关系，或者普遍对个别的关系。这个关系有下列三方面：(1)矛盾成为哲学的对象——我們看到矛盾、意識的矛盾进入了意識，我們看到，对于这个矛盾，平常的表象是沒有意識的，只是混淆不清、無思想地在其中飄蕩。以及(2)共相被認作本質；最后(3)認識到抽象知識本身，这种知識并不能越出它的概念的范圍，由于它是对于一种內容的更加广泛的揭示的知識，所以它不能給予自己以这一內容，而只能思維它，只能以一种單純的方式来規定它。

苏格拉底的影响是广泛的，在思想領域內有着教化作用(偉大的刺激、鼓舞乃是一个教师的主要功劳，主要影响方式)；他曾經發生了主观的形式的影响，在个人中、主体中引起了分歧矛盾，——不过是形式的。其余的影响、产物則是使每人听任自己的爱好、意願，——不是客观的思想，因为他的原則是主观意識。

苏格拉底本人并沒有越出下面这个范圍：他把自身思維的單純本質、善宣示为一般的意識，并且研究了善的各个特殊概念，研究这些概念是否充分表达出了它們所应表达的善的本質，是否在事实上規定了善的內容实質。他把善当作行动着的人的目的。因此他便听任整个表象世界、整个客观本質自为地存在着，而不去寻求从善、从被意識到的东西的本質到事物的过渡，不去認識那作为事物本質的本質。因为当一切現代思辨哲学宣布共相为本質时，这个本質在它初次出現时具有一种假象，仿佛是一个个别的規定，除此以外还有許多其他的規定。認識的充分运动才拋掉了这个假象；宇宙的体系把它的本質表現为概念，表現为有部分的整体。 (125)

从这种教化中，产生出来了各种各样的学派和原則。关于苏

格拉底的教化的方式，他的許多朋友都有記述，他們始終忠实于他的这个方式，不越出一步，并且（有許多人变成了著作家）滿足于如实地描述他那种方式的談話，这些談話或者是他們亲身經历的，或者是他們听来的，有时候他們甚至捏造出这种談話；此外，这种談話的記述中还包含着思辨的研究，并且（他們有着实踐的目的）尽他們的义务，即坚定地、忠实地、安靜地和滿意地保持他們的身份和立場。克塞諾封是这些人中間最有名、最杰出的一个。如果提出这样一个問題，要問究竟是他或是柏拉圖給我們叙述的苏格拉底在人格和学說方面更加可靠，那不用說，我們在个性和方法方面，在談話的外表方式方面，的确也可以从柏拉圖得到一个忠实的、也許更有教养的苏格拉底的形象，但是在他的認識的內容方面和他的思想的教养的程度方面，我們則主要是在克塞諾封那里得知的。

我所謂苏格拉底派，是指那些严格遵守苏格拉底的教訓的学生和哲人們。我們在他們身上發現的不是別的，只是对苏格拉底的方法的抽象了解，看起来非常片面，并且派別很多。人們曾經譴責苏格拉底，說从他的学說中产生了这些各色各样的哲学；这是由于他的原則本身不确定和抽象的緣故。我們首先在所謂苏格拉底派的哲学观点和方法中認識到的，就只是从这个原則本身派生出来的一些特定的形式。(126)

但是除了克塞諾封以外，也还有許多別的苏格拉底派写过对話，这些对話有一部分是以与苏格拉底的眞实的談話为根据，有一部分是他們依照他的方式制造出来的。艾斯其納、斐多、安底斯泰納和許多別的人都有过記述（其中艾斯其納的若干篇流傳到了今天），此外还有一个鞋匠西門所記述的，“苏格拉底常常在这人的作

坊里和他交談，以后他小心翼翼地把苏格拉底同他說的話写了下来。"（关于文献，我略过不講了。）他的章节的題目，和另外一些留下对話的人的一样，都可以在第欧根尼·拉尔修㊀的記述中找到；可是我們对这些东西是沒有兴趣的。

在苏格拉底派中間，有一部分謹守着苏格拉底的直接教訓和方式；另一部分則越出了这个范圍，——从苏格拉底出發，發展和坚持了哲学的一个特殊方面，一个特殊观点，哲学意識是由他帶到这个观点上的。这个观点本身之內包含着自我意識的絕对性，以及它的自在自为地存在的普遍性对于个別性的关系。

在那些具有一种独特价値的派別中，首先应当指出麦加拉派，麦加拉的欧几里德是这一派的首領。苏格拉底死后，他的一群学友都离开雅典，奔往麦加拉；柏拉圖也往那里去了。欧几里德原来住在那里，他尽力（很好地）接待了他們。㊁当苏格拉底的罪名取消而原告受到懲罰之后，苏格拉底派有一部分人回去了，一切又恢复宁静了。我們应当考察三个苏格拉底学派。除了上述的第一派以外，还有居勒尼学派和犬儒学派，——这是三个彼此之間非常不同的学派；由此可以看得很淸楚，苏格拉底是沒有任何确定的体系的。在这些苏格拉底派那里，主体这一規定被提到重要地位，不过主体只是普遍概念中的一个規定。眞和善是原則、絕对；而原則同时又表现为主体的目的，这个目的要求反思，精神的教养，一般思維的教养，并且要求人們能够說出什么是一般的善和眞。在这些苏格拉底学派中間，整个說来，仍然主張主体本身就是目的，主体 (127)

㊀ 第二卷，第一二二——一二三节；第六〇——六一节；第一〇五节；第六卷，第一五——一八节。

㊁ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第一〇六节。

通过培养它的認識而达到它的主观目的。但是那規定的形式乃是科学，乃是普遍概念；因此普遍概念不复是那样抽象，对普遍概念的各个規定加以發展便产生出科学。

麦加拉派是最抽象的；他們死釘着善的定义不放。麦加拉学派的原則就是單純的善，單純形式的善，單純性的原則；他們把善的單純性的主張与辯証法結合在一起。他們的辯証法，即是認为一切确定的、有限的东西都不是眞实的东西。麦加拉派的任务是認識規定、共相；这个共相，他們認为是具有共相形式的絕对，因此絕对必須堅持共相的形式。(128)

居勒尼派曾經試圖給善作进一步的定义，并且称善为快乐、享乐。居勒尼学派的原則看来离苏格拉底的原則很远，甚至表現为苏格拉底的原則的反面。我們覚得这个变灭事物的原則，感覚的原則，是与善直接相反的；但是情形并非如此。問題在于：什么是善？于是居勒尼派把那看来是确定的合乎人意的事物当成〔善的〕內容；不过这样便需要有一个有教养的精神。这里所指的是那种由思想所規定的享乐。居勒尼派也同样承認共相，不过这个共相必須具有一个特定的內容，即它是什么；他們現在認为这个特定的內容便是适意的感覚。

犬儒派也对善作了进一步的規定，不过与居勒尼派是相反的：善存在于那些單純的自然需要之中。他們同样把人所关注的一切特殊的、有限的东西当成不应当要求的东西。他們的原則是善。可是它具有什么內容，什么特性呢？它的特性是：人应当按照自然而生活，接近單純的自然物。犬儒派的原則也是通过認識共相去培养精神；不过个人的使命必須通过对共相的这种認識而达到，个人要使自己堅持抽象的普遍性，堅持自由和独立，而对一切以往有

效准的东西采取漠不关心的态度。

这三个学派不能加以詳尽的論述。居勒尼派的原則，后来以更科学的方式發展为伊壁鳩魯主义，而犬儒派的原則則为斯多葛派所發展。

一 麦加拉学派

(129)

欧几里德被看成是麦加拉派思想方式的創始人。因为他和他的学派坚持普遍性的形式，并且曾經企圖和意識到把一切特殊的东西当成無有（因为他們由于好辯而受到譴責），所以他們得到了詭辯派的称号。个别性的方面內部所包含的矛盾，是麦加拉派特别坚持的。为了使人們对于一切特殊事物的意識陷于混乱，他們把辯証法發展到很高的程度；但是据說，他們固然是以很高的技巧来进行，可是却以一种盛气凌人的态度来辯証，因此别人便說，他們不应当称为一个学派（σχολή），而应当称为一个憤怒（χολή）㊀。他們特别致力于發展辯証法；我們看到他們在这一方面是步爱利亞派和智者派的后塵。看起来他們似乎是使爱利亞派重新复活了（他們本身就和爱利亞派是同样的东西）；不过只是部分如此，因为爱利亞派是研究存在的辯証法家——“本質是存在或一，任何特殊的东西都不是眞实的”——，而現在麦加拉派則以善为存在（怀疑派只管主观精神本身的宁静）。智者派則相反，他們并不把他們的运动归結到單純的普遍性，当作固定、持久的东西。斯底尔波、第欧多罗和梅內德謨也曾被列举为有名的詭辯派。

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第二四节。

1. 欧几里德

欧几里德这个人，据說在雅典和他的祖国麦加拉处在紧張狀(130)态中的时候，在高度敌对的时期，常常穿着女人的衣服潛往雅典，連死刑也不惧怕，目的只是为了能够听苏格拉底講話，与他相交結。㊀ 他并不是那位数学家。㊁ 欧几里德曾說出这样的話："善是一，"而且是唯一存在的，然而"却有許多名称；有时称为理智，有时称为上帝，常常也称为思維（νοῦς），等等。但是与善相对立的东西是根本不存在的。"㊂ 因此在这里他的原則乃是單純的善，眞理的單純性和同一性。由此可見，麦加拉派是和苏格拉底一样，一般地把善說成普遍意义下的絕对本質；但是不像苏格拉底那样，还承認善以外的許多观念，好像这些观念对于人毫無利益似的。他們甚至攻击認这些观念还有效准的看法，認为它們对于人只是可有可無的；他們断言它們是根本不存在的。这样，他們便是在爱利亞派的范疇中了；他們說，只有存在是存在的，消極的东西是不存在的。麦加拉派也和爱利亞派一样，指出其他的一切都是不存在的。他們曾經在一切观念中指出矛盾；这就是他們的好辯。

在这一方面，他們的辯証法是为他們服务的。因为辯証法就是指出这种無有，所以麦加拉派在这一方面特别有名，除了欧几里德以外，特别是欧布里德，以后則是斯底尔波，他們的辯証法都同样是涉及外在观念和言詞中所出現的矛盾，因而他們也有一部分

㊀ 奥拉·格利烏："雅典紀事"，第六卷，第十章。

㊁ 梅納鳩注"第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第一〇六节。

㊂ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第一〇六节；参看西塞罗："学园問題"，第四卷，第四二章；麦加拉派的說法与柏拉圖沒有什么大差别，乃是一种高尙的学說，云云。

流于玩弄語言。苏格拉底只是使个别的、特别是道德的观念或关于認識的观念發生动搖，——这是偶然的辯証法；麦加拉派則相反，他們使辯証法成为一种更普遍和更重要的东西。苏格拉底总是談論关于义务、关于道德上的善的流行观念，談論关于什么是認識的那些最切近的观念和說法，麦加拉派（他們的哲学的辯証法）則更加轉向于表象和語言的形式方面，不过还不像以后的怀疑派那样，轉到純粹概念的特殊內容上；因为〔在他們那里〕認識、思維还沒有出現在抽象概念中。他們善于銳敏地指出矛盾，并且糾纏在里面，使别人陷于困境。关于他們的独特的辯証法，所講的并不多，而关于他們在普通意識中、在表象中所引起的混乱，講的是比較多的。关于这一点，是有許多軼事談到的。他們以平常談話的方式运用了辯証法。我們所謂諧謔，在他們乃是正規行業。苏格拉底也一再地把注意力放在日常的对象上。（在我們的談話中，一个人主張一件事物，便要認为这件事物有用处、有价値。）許多关于他們的辯論艺术和他們的謎語的軼事都是开玩笑的，但是另一些却有关一个决定性的思想范疇；他們抓住这个范疇，并且指出，当人們承認它的时候，如何陷入矛盾，陷于自相矛盾。 (131)

“欧儿里德虽然死硬地从事辯論，然而在他进行辯論的时候，他却是最沉着的人。人們說，有一次他和人爭辯，他的对手大怒，因而叫道：你这个仇我如果不报，我情願死掉！欧儿里德很安詳地答道：如果我不能用理由的温和（lenitate verborum）使你安靜下来，像以前一样喜爱我，那我就情願死掉。”㊀ (132)

㊀ 普魯泰克：“論友爱”，第四八九頁，丁（克須蘭版）；斯托拜欧：“訓辞”，第八四篇，第一五章（第三册 第一六〇頁，謚斯福版）；布魯克尔：“批判的哲学史”，第一册，第六一一頁。

2. 欧布里德

他們把一切特殊的东西都指为無有的东西，并且專門作出許多手法和捏造，来使对于范疇的意識發生混乱。有許多手法是与他們的名字一同保存下来了；特别是那些詭辯，这是由欧几里德的一个学生、米利都人欧布里德造出来的。㊀ 我們在听見它們的时候，首先会想到，这些乃是平凡的詭辯，是不值得一駁，也値不得一听的。因此我們認为这些乃是愚蠢的东西，我們把它們看作干燥無味的玩笑。然而事实上把它們拋在一边是要比去駁斥它們容易些。眞正說来，它們所进行的，是把通常的語言引入迷途，使它陷入混乱，然后給它指出它是自相矛盾的。这些詭辯并沒有眞正的科学价値。我們在通常的語言中，是承認、了解和知道别人的意思的，并且認为别人也了解我們的意思，因而表示滿意——（要不然我們就安慰自己，說上帝了解我們）——，可是，这些詭辯的任务有一部分就在于指出，当我們严格地按照通常語言所說的話来加以理解时，平常的語言是不能令人滿意的。使通常的語言陷入难以回答的困境，乃是游戏、开玩笑，是愚蠢的。别人完全知道我們的意思，他在語言上用心思；这是以形式的矛盾为目的，——一种空洞無实际的語言游戏。我們德国人是严肃認眞的，因此也譴責語(133)言的游戏，認为是一种淺薄無聊的机智。然而希臘人却重視單純的言辞，重視一句話的單純处理，正如重視事物一样。如果言辞与事物相对立，那么言辞要高些；因为那沒有說出来的事物，眞正說来，乃是一个非理性的东西，理性的东西只是作为語言而存在的。

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第一〇八节。

一般說来，我們在亞里士多德的“智者的論辯”中也發現了許多这样的例子，这些例子是从老年智者們以及詭辯派那里来的，也發現了对这些問題的解决。欧布里德也写过一些东西来反对亞里士多德，但是都沒有流傳下来。㊀ 在柏拉圖那里，我們也發現有这样的一些开玩笑的、双关的話，用来嘲弄智者們，并指出他們把时間花在何等不重要的事情上面。詭辯派則走得还要远些。他們成了宮廷里的弄臣，例如在托勒密朝的宮廷中；第欧多罗就是如此。㊁ 从历史情况中我們看出，这种知道如何使别人陷入困境并解除这个困境的辯証手法，乃是希臘哲学家們所共具的，曾被用在公共場所，也被用在国王們的宴席上作为游戏。例如据說有一个东方的王后便曾經来到所罗門王那里，給他出一个謎語，讓他去猜，我們知道，在国王們的宴席上，有哲学家們的聪明的談話和聚会，他們在互相嘲弄和寻开心。希臘人异常喜爱找出語言中和日常观念中所發生的矛盾；——这是一种文化，这种文化把形式的語言（或語句，或抽象的因素）——并不是为了拥护眞理或反对人們所謂的眞理——当作对象，并且意識到它的不精确，或甚至指出其中所表現的偏頗，使人們意識到，并且借此使其中所存在的矛盾暴露出来。这种对立并不是純粹的概念对立，而是与具体的表象交織在一起的。他們既不涉及具体的內容，也不涉及純粹的概念。每一个語句都由一个主語和宾語組成，主語和宾語是不同的，我們在表象中以为它們是統一的；而那在平常的意識看来是眞的东西，乃是單純的、不自相矛盾的。可是事实上單純的、自同一的語句却是同語反复，毫無所說；凡是有所說的語句，都包含有不同的东西，——　(134)

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第一〇九頁。

㊁ 同上書，第一一一——一一二頁。

由于它的不同进入了意識，所以它就是矛盾的。可是平常的意識就此終結了；凡是有矛盾的地方，便只有解体，便只有自我揚弃。平常的意識幷無惟有对立面的統一才是眞理这一概念，——幷不知道，如果把眞理了解成單純的意思，把虛假了解成对立、矛盾的意思，那么在每一个語句中就都有眞理和虛假；在平常意識里，积極的方面(对立的統一)与消極的方面(眞伪的对立)是彼此分离的。

在欧布里德的那些命題中，主要的意思是这样的：因为眞的东西是單純的，所以也要求有一个單純的回答；因此不能像在亞里士多德那里那样，㊀ 回答必須涉及某些特殊方面，——因为实际上整个說来，这也是理智的要求。其所以陷入迷乱，乃是由于要求一个肯定或者否定的答复；但是人們旣不敢肯定，也不敢否定。这样一来，人們便陷入困境了，因为一个人不知道如何回答問題便算是粗野。因此眞理的單純性被了解为原則。在我們这里，这个原則是(135)以这种形式表現的，即：在对立的双方中間，一个是眞的，另一个是假的；一个命題或者是眞的，或者不是眞的；一个对象不能有兩个对立的宾詞。这是理智的原則，principium exclusi tertii (排中原則)；这在一切科学中都是非常重要的。这个原則是与苏格拉底和柏拉圖的原則有联系的："眞理是有普遍性的；"这个原則是抽象的，是理智的同一性，——眞的东西应当不自相矛盾。在斯底尔波那里，这一点表現得更突出。麦加拉派坚持我們理智邏輯的这个原則；他們要求眞理具有同一性的形式。他們在求眞理的时候幷不注意普遍观念，而是在平常观念中寻找例子，用这些例子使人陷入困境；他們幷且把这个造成了一种体系。我們將举出几个流傳

㊀ "智者的論辯"，第二四章。

下来的例子。

(子)有一种論辯叫做說謊者的論辯。如果有一个人承認自己說謊，那么他是在說謊还是說眞話呢？㊀ 要求作一个簡單的回答；因为眞理被認为是簡單的、一方面的东西，因此另一方面便被排除了。如果問他是否說謊，他应当回答"是"还是"否"呢？如果說，他是說眞話，那么便与他的話的內容相矛盾；因为他承認他說謊。如果他說"是的"(他說謊)，那么他說的又是眞話了；因此他旣不說謊，又說謊，——同样情形，如果他說眞話，他便与他所說的相違反了。然而因为眞理是簡單的，还是要求作一个簡單的答复。一个簡單的答复是不能有的。在这里，兩个对立的方面，說謊与眞話，是結合在一起的(我們看到了直接的矛盾)，这个对立面的結合，曾經在各个时代以各种不同的方式一再出現，并且引起人們經常注意。克呂西波，一个著名的斯多葛派，就曾經对这个題目写了六部書。㊁ 另一个人柯斯的斐勒塔，便是由于用心研究解除这种二难困境的办法，操劳过度，因而得了痨病死去。㊂ 与这事完全相似的事情就是我們在近代看到人們用尽力气鑽研化圓为方的問題——一个几乎永垂不朽的問題。他們在不可通約的数目中間寻找簡單的比例；这个混乱就在于要求給予一个具有矛盾的內容的問題以一个簡單的回答。这个小小的历史曾經得到了繼承，并且得到过重演；例如在"唐·吉訶德"身上，就出現了完全相同的事情。巴拉塔里亞島的总督桑差当坐堂問案时，便遇到一些非常麻煩的情况的 (136)

㊀ 西塞罗："学园問題"，第四卷，第二九章；"論迷信"，第二卷，第四章。

㊁ "第欧根尼·拉尔修"，第七卷，第一九六頁。

㊂ "雅典紀事"，第十卷，第四〇一頁(一五九七年卡騷朋本)；苏以达："斐勒塔傳"，第三册，第六〇〇頁；梅納鳩注"第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第一〇八节。

考驗，其中就有下面这个事件。在这位总督的轄境內，有一座桥，是一个富人为了旅客的便利而建造的，——不过桥旁还树立了一个絞架。行人必須滿足一个条件，才許通过这座桥。这个条件是：旅客必須說出他眞正要到哪里去；如果他說了謊，那就必須放在絞架上吊死。現在有一个人来到桥上，在回答上哪里去的問題时，他說，他上这里来是为了在絞架上吊死。守桥的人对这个回答大大地困惑了。因为如果把他吊起，那他就是說了眞話，应当放他过去；如果放他走了，那他就是說了假話。他們無法解决，于是請总督明断，总督說出了一句聰明話：在如此疑难的情况之下，应該采取最温和的处置，因此应当放他走。桑差沒有苦苦地去想破腦袋。(137) 那应該是結果的，被当成了內容或原因本身，而按照規定，內容的反面应当作为結果，即眞正意义的吊死，不应当以吊死为結果；不吊死这一事实、事件，应該以吊死为結果。因此最高的刑罰是作为結果的死；在自杀的情况之下，死本身被当成了犯罪的內容，因此不能作为刑罰。

我再举出一个这类的例子，并伴随着解答。"有人問梅內德謨，他是否已經停止打他的父亲了？"人們要想使他陷入困境；不管他的回答是"是"还是"否"，在这里都是有危險的。因为如果我說："是的"，那么我就是打过他；如果說："不是的"，那我就是还在打他。"梅內德謨回答道：我旣沒有停止，也沒有打他。"对方对于这个回答是不会滿意的。㊀ 这是一个兩方面的回答，把兩个方面都同样地揚弃了，通过这个回答，問題事实上是解答了；这和上面那个問題是一样的，即：承認自己說謊的人是否說眞話：他同时旣說眞

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第一三五节。

話而又說謊，而眞理就是这个矛盾。但是一个矛盾不能是眞的；矛盾是不能进入通常观念的。〔因此桑差・邦札在下判断时排除了这个矛盾。〕㊀ 在意識中出現了矛盾，出現了对立物的意識；矛盾可以毫不費力地在意識面前指出来，——矛盾出現在感性事物、存在、时間之中，它們的矛盾必須加以揭露。这些詭辯并不是一种矛盾的假象，而是有实在的矛盾存在。在上面的例子中預先給你兩条路，要你作一选擇；但是例子本身就是一个矛盾。

(丑)那个隐藏者和爱勒克特拉㊁ 的問題的發生，就在于提出一个矛盾：同时旣認識又不認識一个人。我問一个人：你認識你的父亲嗎？他答道：認識。我再問：如果我指給你一个人，他隐藏在帷幕后面，你認識他嗎？——不認識。——可是幕后的这个人是你的父亲；所以你是不認識你的父亲的。爱勒克特拉也是一样的。是不是可以說她認識或不認識站在她面前的兄弟奥勒斯特呢？这些手法看起来是很膚淺的；然而进一步加以考察却是有趣的。(一)認識的意思是：在观念中肯定一个人是这个人，——幷不是不定地、一般地，而是这个人；(二)現在他被指为一个这个人，——隐藏者或奥勒斯特就是一个这个人。但是爱勒克特拉不認識他，她的观念認識他；观念中的这个人和这里的这个人对于她不是同一个人。但是事实上观念中的这个人正好不是一个眞实的这个人。这个矛盾通过規定(ὅρος)而得到解决：她在她的观念中認識他，但不是作为这个人。前面那个例子也是这样。当兒子看見父亲的时候，也就是說，当父亲对兒子是一个这个人的时候，兒子認識父亲；但是当父亲隐藏起来的时候，他对兒子便不是一个这个人，而是一个

(138)

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第四六一頁增补。——譯者

㊁ 布魯克尔："批判的哲学史"，第一册，第六一三頁。

被揚弃了的这个人了。隐藏者既作为一个在观念中的这个人，就变成了一个普遍的人，并且失去了他的感性存在。在这些小小的故事中，也有了普遍与个别这一較高級的对立，因为具有某物的观念，一般說来，乃是普遍性的一个要素。当这个人被揚弃了的时候，他便不仅是观念了；眞理是在普遍之中，——就是对普遍的意識。因为普遍正是对立面的統一；普遍在这个一般的哲学文化中乃是本質，而这个、感性的存在則在其中被揚弃了，普遍乃是个别的否定。（意識到这个感性存在在普遍中被揚弃了，这一点尤其是斯底尔波的特点）。

(139) （寅）另外一些这一类的机智是比較重要的；例如 σωρείτης 和 φαλακρός 这兩种論証便是，前者称为谷堆論証，[一] 后者称为秃头論証。[二] 这兩种論証都涉及所謂惡性無限，涉及量的进展，这种量的进展不能达到質的对立，而最后終于出現于一个質的絕对对立之中。秃头論証是与谷堆論証相反的問題。問題是：一粒谷子能否造成一堆？或者是：少一根头髮能否造成一个秃头？——不能。——再来一粒或一根怎样？——还是不行。这个問題一直重复下去，总是問加一粒谷子或减一根头髮如何。等到最后，人們說可以造成一堆或一个秃头了，这时那最后加的一粒谷子或最后减的一根头髮便造成一堆或一个秃头了；这在一开始的时候是被否認的。但是一粒谷子怎能造成包含这么多谷粒的一堆呢？命題是：一粒谷子不能造成一堆。矛盾是：增加或减少一个都会过渡到对立方面去，过渡到多去。重复一就是建立多；重复使一定数量的許多谷粒集合起来。一粒变成了它的反面，一堆；除去的一根变成了秃

[一] 西塞罗，前引書处。

[二] 布魯克尔："批判的哲学史"，第一册，第六一四頁，注。

頂。一粒和一堆是相对立的，但也是一个东西。換言之，量的进展看起来并不改变什么，而只是增加和减少；但是最后却过渡到了反面去。一个無限小或無限大的数量便不再是数量。我們总是把質与量分开来的。这个多乃是一个量的差别；但是这个無足輕重的数量的差别，在这里最后轉变成了質的差别。这个規定是有極大的重要性的；虽然我們并不直接意識到这一点。例如，人們說，一角錢、一塊錢并不算什么；可是由于这个不算什么，錢袋就变空了——就值点什么了，——这是一个显著的質的差别。把水加热，水便不断地变热；在列氏表八十度的时候，水便突然变成了蒸汽。这个量与質的区别、对立，是很重要的；但是質与量互相过渡的辯証法，却是我們的理智所不承認的东西，——理智始終認为：質不是量，量不是質。在那些貌似开玩笑的例子中，存在着对于所涉及的那些思想范疇的根本的观察。 (140)

他們有多得無数的这类玩笑；其中有一些是重要的，有一些是不重要的。亞里士多德在他所著的“智者的論辯”中引述了許多别的手法，都是指出語言中所出現的一种非常形式的矛盾，——一种存在于語言形式中的矛盾，因为正是在語言的形式中个别的东西被了解为普遍的东西。“这个是誰？——是苏格拉底。——苏格拉底不是陽性的嗎？——是的。这个是中性的，所以苏格拉底是被設定为中性的。”[一] 此外亞里士多德[二] 也叙述了以下的論証；这是一个手工匠人的机智，他是一个滑稽家。亞里士多德为了淸除混乱，曾經花了很大的力气。“你有一条狗，它是有兒女的；因此这条狗是父亲。因此你有一个父亲，它的兒女是狗；因此你本身是

[一] 亞里士多德：“智者的論辯”，第一四章；布勒对此書的注，第五一二頁。

[二] “智者的論辯”，第二四章。

那些狗的一个兄弟，幷且本身是一条狗。"对于造作这一类机智，当时和以后的希臘人是源源不竭的。在怀疑派那里，我們以后將看到辯証的方面得到了进一步的發展，幷且达到了較高的一点。(141)

3. 斯底尔波

斯底尔波是一个生于麦加拉的当地人，他是最有名的詭辯者之一。第欧根尼叙述道："他是一个很有力的辯論家。他以辞令便捷胜过所有的人，以致全希臘的人都有因为他而（差一点）麦加拉化的危险。"他于亞历山大大帝的时代及其死后（一一四届奥林比亞賽会的第一年，即公元前三二四年）生活在麦加拉，在那里亞历山大的將軍們之間發生了內訌。"托勒密·索特尔，安提貢的兒子德梅特留·波流尔克底，当他們征服麦加拉的时候，曾經給他很多的礼遇。在雅典，几乎所有的人都从工作場所跑出来看他；当有人向他說，人們贊賞他就像贊賞一个奇怪的野兽一样时，他答道：不，是像贊賞一个眞正的人那样。"㊀ 在斯底尔波那里，特别要表明的，是他把共相了解为形式的、抽象的理智同一性的意义。他的例子中間的主要之点，总归是着重那与特殊事物相对立的普遍性的形式。

子、第欧根尼首先从他引述了关于这个与共相的对立："誰若是說有（一个）人，（这个說人的人）就沒有說任何人；因为他沒有說这个人或那个人。因为为什么是这个人而不是那个人呢？所以也不是这个人。"㊁ 人是个共相，而不是指这一个人，这一点是人人都很容易承認的；但是这个人还依然存留在我們的观念中。然而斯底尔波說，这个人是根本不存在的，幷且是根本不能說的，只有普(142)

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第一一九、一一三、一一五节。

㊁ 同上書，第一一九节。

遍的人存在。第欧根尼·拉尔修說："他抛弃了类。"从那由他引証的話里，可以推出正好相反的意义：斯底尔波肯定普遍而抛弃个别；——邓尼曼㊀当然也是这样想的：斯底尔波抛弃了类。

斯底尔波坚持普遍性的形式，正是这一点，在許多軼事中表現得更清楚，这些軼事是講他的日常生活的。例如他說："这里陈列（出售）的白菜是不存在的。因为白菜在好几千年以前就已經存在了；所以白菜并不是这个陈列的白菜；"㊁也就是說，只有普遍者存在，这个白菜是不存在的。当我說这个白菜的时候，我所說的和我所想的完全是兩回事；因为我說的是一切其他的白菜。

再引一个这种意义的軼事。"他与一个犬儒派克拉底談話，为了要买魚而把談話中断了。克拉底就說：怎么，你不談了嗎？"（意思是說，即使在日常生活中，一个人如果被問得不知道如何回答，也会被人譏笑，被人認为愚蠢；現在所談的問題如此重大，如果他只是一般地稍稍回答几句，也比起完全回答不出要好些，——这样他就無不答之咎了）。"斯底尔波答道：决不是的，我是有話談的，不过我丢开你不談；因为話以后仍旧可談，可是魚不买却会卖掉的。"㊂这些簡單例子里面所講的，看来是很瑣屑無聊的，因为这是这样一种瑣屑無聊的題材；在别的形式中，似乎比較重要，可以加以进一步考究。 (143)

一般說来，共相在哲学論証中是受到重視的，因此甚至于只有共相才能被言說，而"这个"、所指謂的东西，則根本不能講，——这是一种我們近代的哲学文化尚未达到的意識和思想。一般的常

㊀ 第二册，第一五八頁

㊁ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第一一九节。

㊂ 同上書，同上处。

識，或者近代的怀疑論，或者一般哲学，主張感性的确認有眞理性，或者主張在我們之外确有感性事物存在，以及凡是自己看到、听到是如此的东西每一个人也都認为是眞的，——要予以根本的駁斥，是完全不必去理会这些說法的；他們直接主張：直接的东西是眞的。我們只需要按照他們所說的話来理解他們，便可看出，他們所說的总是与他們所指謂的兩样。最令人震惊的，是他們根本不能把他們所指謂的說出来。他們說：感性的东西；这就是一个有普遍性的东西，是指一切的感性事物，是对"这个"的一个否定，——换句話說，"这个"乃是一切这些。思維只包含普遍观念，"这个"只是一个所指謂的东西；如果我說"这个"，这就是那最普遍的东西。例如，这里就是我所指的那个地方，——現在就是我講話的那个时候；但是这里和現在却是所有的这里和現在。当我說"我"的时候，我就是在心里把我这个个别的人与其余的一切人分别开来。但是我正是这样一个被指謂的东西；对于我所指謂的那个我，我是根本不能說的。我是一个絕对的表述詞。我，不是我以外的任何别人，——所以人人都自称为我，我是每一个人。誰在那里？——是我。——这就是所有的人。普遍是存在的；但是个别也只是普遍，因此，在話語中，在語言中，在由精神而生的一种存在中，如所指謂的那样的个别是根本找不到地位的。語言在本質上只是表示那一般的普遍观念；而人們所指謂的东西却是特殊者、个别者。因此人(144)們对于自己所指謂的东西，是不能在語言中来說的。如果我要想用年龄、用出生地、用我所作的事、用我过去或現在所在的地方来区别我，来把我規定为这个个别的人，情形也是一样。我現在有这样大的年紀；但是我說的这个現在，正是一切的現在。我如果从一个紀元算起(如基督誕生等等)，这个年代却又是由現在所确定的，

現在是永远在移动的——一个由另一个規定——：从現在起一八〇五年以前基督降生，——所以現在是基督降生后一八〇五年。它們只是互相規定的；但是全体却是不定的，它有一个無始無終的“之前”和“之后”。“这里”也是这样的；这个“这里”是指每一个“这里”，每一个“这里”也都是一个这里。語言中所包含的普遍性的本性就是如此。于是我們用一般的名称来帮助自己，我們用这些名称完滿地規定着个别的东西，——这个如此称呼的东西；然而我們也承認，我們并沒有表示事物本身。作为名称的名称，并不是一个包含我之为我的表述詞；它是一个表示活躍的記忆的記号——而且是一个偶然的記号。

丑、由于斯底尔波把共相說成了**独立的东西**，所以**他使一切解体**。“一个事物的規定若是不同的，則那个事物即是不同的；”規定性的固定就是独立性的固定。事物的特性便是被他認作独立固定的規定性。如果規定性（λόγος）是独立自为的，則事物便是解体了的东西，便是許多独立規定的集合。斯底尔波作了这样的主張。一件东西的各个規定（λόγοι，普遍性的形式之下的）如果是不同的，則它便是另一个东西。因为“各个規定（这是实在的东西）是分离的”，所以根本就沒有个体。“人們說：苏格拉底是文雅的，是人，所以这两个 εἴδη（理念）是彼此不同的；”如果苏格拉底是一个由許多独立理念組成的集合体，那么这个集合体就不是眞的，——只有共相才是眞的。[1] (145)

[1] 辛普里丘注亚里士多德“物理学”，第二六頁（邓尼曼，第二部，第一六一頁）：“因为麦加拉派的哲学家們認为这种看法証实了以下的事实，即：凡是有着不同的規定的，便是不同的，而不同是使一个与另一个分离开来的，他們似乎証明每一事物都与自身分离。由于文雅的苏格拉底与聪明的苏格拉底是不同的規定，所以苏格拉底是与他自身分离的。”

寅、很値得注意的是：这种同一性的形式在斯底尔波那里被意識到了："我們不可將不同的宾詞去称謂一个对象；"㊀——这是同一律。"如果我們宣称一匹馬在跑，这并不是說，宾辞与它所称謂的对象是同一的。而是說'人'是另一个概念規定，'好'是另一个概念規定；同样情形，'馬'与'跑'也是不同的。因为如果根据概念来問我們，我們便会宣布这兩者不是同一个东西。因此用不同的东西来称謂不同的东西的人是錯了。因为如果人与好是同一的东西，馬与跑也是同一的东西，那么怎样能够也說面包和藥好，——(146) 獅子和狗跑呢？"㊁"因此人們不应当說，人是好的，也不应当說，人是一个將軍；而只应当說，人只是人，善只是善，將軍只是將軍；不能說，一万个武士，而只能說，武士只是武士，一万只是一万。"

二 居勒尼学派

苏格拉底要想把自己当作个人来訓練，他的学生們，犬儒学派和居勒尼学派，也是如此。居勒尼派并不停留在一般的善的規定上；他們力圖对善作进一步的規定，并且把善放到个人的享受、快乐中。犬儒派則表現得与此完全相反。个人生活、实踐哲学乃是主要的目的。居勒尼派滿足于他們的特殊的主观性；人們可以对快乐作种种了解。犬儒派也滿足于主体；所以他們与居勒尼派是同一的。但是〔犬儒派〕所滿足的特殊內容乃是自然的需要；他們表

㊀ 普魯泰克："反科罗底"，第二二章，第一一一九頁，克須蘭本（胡頓本，第一四册，第一七四頁）："斯底尔波說：不能用不同的宾詞来称謂同一对象。所以我們不能說这个人是好的和这个人是一位將軍，却只能簡單地說，人只是人，好只是好，將軍只是將軍。我們也不能說一万个武士，……而只能說，武士只是武士，一万只是一万……是不是会有一种人，听了这种話，而不知道这是一个警辟的諧語呢？"

㊁ 普魯泰克："反科罗底"，第二三章，第一一二〇頁（第一七六頁）

示出一种消極态度，反对别人求快乐的行为、别人認为有价值的东西。整个說来，这兩个学派有着相同的目的：个人的自由和独立。

居勒尼学派的原則，簡單地說是这样的：寻求快乐和愉快的感觉，乃是人的天职，人的最高的、本質的东西。快乐在我們这里是一个微末不足道的字眼。我們習慣于認为有一种比快乐更高的东西，習慣于把快乐看成無內容的。人們可以用千万种方式取得快乐，快乐可以是各种極不相同的行动的結果；这种不同，在我們的意識中是非常重要和極其根本的。因此这个原則最初对我們表現为微末不足道的；一般說来，誠然是如此的。在康德哲学以前，眞正說来，一般的原則乃是快乐論；对于愉快和不愉快的感觉的观点，在当时的哲学家那里，乃是一个最后的本質的規定，例如在孟德尔森、爱伯哈尔特等人那里便是，在他們那里，甚至于悲剧也应当憑借其中所表达的那些不舒适的感觉来引起舒适的感觉。 (147)

1. 阿里斯底波

居勒尼派由非洲居勒尼地方的阿里斯底波而得名，阿里斯底波是这个学派的創始人和首領。他与苏格拉底交游甚久，并且在他那里受到了教养；但是也可說，在他謁見苏格拉底以前，他已經是一个有决心的、有教养的人了。他听到苏格拉底的教言，可能是在居勒尼，也可能是在奥林比亞賽会上，居勒尼人也和希臘人一样来参加这个賽会的。他的父亲是一个商人，他本人旅行到雅典，是为了商务的目的。㊀ 他不滿足于苏格拉底关于善和美的一般的話語（苏格拉底沒有予以确定的內容），而把那反映到意識中的本質，

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第六五节；邓尼曼，第二册，第一〇三頁；布鲁克尔："批判的哲学史"，第一册，第五八四頁以次。

把这个本質的最高特性，規定并了解为个体性。本質、共相、思維在他看来乃是作为个别意識而有其实在性的一面，这一方面才是人必須追求的；——因为他認为个人的快乐和享受，是理性所寻求的惟一的东西。

在阿里斯底波那里，最重要的是他的性格，他的个性。他之寻求快乐，乃是作为一个有完全教养的精神，作为一个憑借思想的修养而提高到对一切特殊事物、煩惱、各种約束完全無动于中的人去进行的。当把快乐当成原則时，我們就会以为：这种人無論在肉体享乐方面或精神享乐方面，乃是一个有所依賴的人，因为享乐是与自由的原則相对立的。但是我們旣不应当这样来看居勒尼派的学說，也不应当这样来看伊壁鳩魯派的学說，整个說来，他們是有着同样的原則的。在这里，有兩个环节是基本的：一个是那原則本身，即快乐的規定。而另一个則是：人具有一个有教养的精神，并憑借他的精神的这种教养而获得他的完全的自由，这种自由，他只有憑借教养才能获得；而他在另一方面，又只是憑借着自由而获得教养，——只有憑借着这种精神教养，他才能获得快乐。可以說，这个原則似乎是非哲学的，因为把原則放到快乐里面，似乎是哲学的反面；但是他采取了一个轉向，即把精神的教养、思想的教养当成获得快乐的唯一条件。阿里斯底波無疑是一个有最高的教养的人；他也把教养估价为最高的东西。因为他虽然把 ἡδονή（快乐）当作原則，却从以下一点出發，即認为这只是一个对于有哲学教养的人的原則。因此阿里斯底波的原則是这样的：愉快地感覚到的东西，并不是直接認識到的，而只是通过反思、通过哲学思維而認識的。

(148)

阿里斯底波是按照这些原則而生活的；他的**生活方式**和**軼事**，

比起他的哲学学說来，更令我們对他感到兴趣。这个原則在哲学上的發揮，屬于他本人的并不多，而大多是屬于他后来的追随者，如小阿里斯底波和德奥多罗，他們与另一些人屬于居勒尼学派，以后又轉入了伊壁鳩魯学派。赫格西亚、安尼克里以后被認为是这样的一些人，他們进一步發展了这个基本原則。在这个学派內部唯一值得注意的，是人們看見愈向普遍原則的一貫性进展，因而也就愈向違反原則的不一貫性进展。(149)

那些講到阿里斯底波的多方面的軼事，——一个富于机智的和洒脫的性情的那些特征，——是最为有趣的。他一生追求快乐，但是并非不用理智，而是（因此他是按照自己的方式行事的哲学家）一方面小心謹愼，謹愼是不会听从一种暫时的快乐的，因为一种更大的灾禍会从暫时的快乐中产生出来；一方面也不惊惶紧張——（哲学就在于不惊惶紧張）——，惊惶紧張是随时随地害怕不好的和可能的惡劣后果的；总之完全不依賴于事物，不固执于某个本身具有变化無常的性質的东西。有人說："他适应各种情况，能够生活在一切环境之中；"他無論在国王們的宫廷中，还是在窘困的情况下，都是始終如一。"据說柏拉圖曾向他說：只有你一个人，可以穿紫袍，也可以穿破衣。——特别是"他住在"狄奥尼修家里"，"很得寵爱"，并且寄食于此，可是他却始終保有很大的独立性；"犬儒派的第欧根尼因此曾称他为御犬。"下面的一件事，可以向我們証明他的完全無动于中。"有一次狄奥尼修向他吐了一口痰，他耐心地忍受着，并且当别人因此責备他时說：漁夫們为了捕一条可憐的小魚，不惜讓海水濺在身上，我为了捕一条大鯨魚，豈不应当忍受这一点。——他享受現在的快乐，并不为那不屬于現在的快乐作过多的努力。——有一次狄奥尼修要他从三个妓女中

挑选一个，他把她們三个都帶走了，他說，挑选出一个来，这件事就(150)是对于巴里斯也是危險的；可是当他把她們帶到房子的前院时，他就把她們三个都放走了。"㊀

"他也是苏格拉底派中間第一个向他所教导的人要錢的。他自己也曾送錢給苏格拉底，但是苏格拉底把它退还了。——有一次有一个人想把兒子送給他教，他向这人要五十个德拉克馬，这人覚得价錢太高了，認为用这笔錢可以买一个奴隶；阿里斯底波答道：你去买奴隶吧，你会得到兩个奴隶的。——有一次苏格拉底問他：你怎么有那样多的錢？他回答道：你怎么只有那样少的錢呢？"他輕視錢財，——有錢与快乐中所产生的后果是違反的；他把錢都在美食上用光。"有一次他买了一只鷓鴣，化了五十个德拉克馬"(值二十弗罗棱)。"当有一个人指責他这件事时，他問道：一个銅元你买不买？——买。——那么，五十个德拉克馬在我看来并不比一个銅元更值錢。——以后在一次旅行中——在非洲㊁——他的奴隶覚得扛一大笔錢太累了；当他知道了这一点时，他便說：把太多的扔了吧，能拿多少就拿多少。"㊂

关于教育的价值，"对于一个有教养的人与無教养的人有什么分别这个問題，他答道：一塊石头不会和另一塊适合，㊃——分别之大，正如一个人之于一塊石头那样。这并不是完全不对；因为人是通过教育才成为人，才成为人应有的样子；这是人的第二次誕生，人通过教育才获得了他从自然具有的东西，——于是他才成为精

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第六六——六七节。

㊁ 賀拉西："教言"，第二卷；第三章，第一〇一行。

㊂ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第六五、七二、八〇节；第六六、七七节。

㊃ 同上書，第七二节。

神。在这里，我們不应当想到我們的無教养的人，因为在我們中 (151) 間，無教养的人是通过整个环境，通过習慣、宗教而参与文化教养的一个源泉，这个文化源泉使他們高出那些幷不生活在这样一种环境中的人之上。'那些致力于其他各种科学而忽略了哲学的人，阿里斯底波把他們比作'‘奥德賽'里面‘裴汭洛佩的求婚者'，他們誠然能得到美蘭竇和其他的女郎，却得不到这位王后。"㊀——"有一次有一个妓女向他說，她从他而怀了孕，他說：你怎知道是从我怀的孕？如果你走过荆棘叢中，你能說得出是哪根刺把你刺了？"㊁

阿里斯底波和他的信徒們的学說是極其簡單的。意識对本質的关系，他是以最表面的原始形式来了解的；而且把直接被意識到亦即直接被感覺到的本質宣布为存在。現在在眞实者、有效者、自在自为地存在者和实踐者、善、应为目的者之間，形成了一种区别。关于什么是理論上的眞实者和什么是实踐上的眞实者，居勒尼派認为是由感覚来規定的。因此仔細說来这里包含着以意識对于对象的关系为原則，而不以客体本身为原則。所以居勒尼派說：在理論方面說，眞实的东西即是感覚，——幷不是感覚中間的那个东西，幷不是感覚的內容，而是作为感覚的感覚本身。感覚不是客观的，客观的东西却在感覚之中。"我們不能把感覚当作一个存在的东西，也不能把存在物称为眞实的东西；因此我們曾經說，感覚到一个甜的、白的东西，是以一个对象为原因，这个对象是白的、甜 (152) 的"㊂等等。"理論上的眞实者旣是感覚，实踐上的眞实者或目的也同样是感覚，"——它的內容、实在只是感覚。"感覚旣是目的，"

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第七九节。

㊁ 同上書，第八一节。

㊂ 塞克斯都·恩披里可："反数学家"，第七卷，第一九一节以次。

那么，感觉的差异性便不是感官感觉的漠然的多，而是概念的对立的多：对行动、对否定者的关系，——作为对象的行动也是否定的；“或者是愉快的，或者是不愉快的，或者兩者都不是。目的”作为目的，就其單純本質說，在它的对立中，“也是善或惡；”——我感觉到一件东西是正当的，是因为我感觉到它是适意的，說得更好一点，是令人滿足的。“愉快的感觉就是善，不愉快的感觉就是惡。因此各种感觉乃是認識的标准，并且是行为的目的，”——理論上的眞实者和实踐上的眞实者。“我們生活着，是由于我們遵循着关于現实和快乐的感觉；前者根据理論的直观，后者根据快感。”㊀

我們在这里进入了一个新的境界，在这里，特别出現了兩种規定，这兩种規定我們在以后的哲学中到处都可發現，特别是在斯多葛派、新学园派等等那里。第一个即是規定本身，——即是标准；第二个则是对于主体的規定，对于人的規定。因此便出現了关于賢者的观念：賢者做些什么，賢者是誰等等。特别討論这兩点的，是除去柏拉圖和亞里士多德以外的以后各种哲学。为什么出現这兩个問題，乃是与过去的东西有联系的。(153) 善、眞乃是普遍的，乃是苏格拉底的目的；普遍者仍然是被規定为本身無內容的，——兴趣現在是在于去找出內容来，給普遍者找出一个規定来。关于善等等，人們可以成年累月地喋喋不休；可是什么是善，这才是問題。什么是更进一步的規定？这就是标准。另一方面是：主体应当把什么当作自己的天职？現在开始出現的那种主体的兴趣是什么？居勒尼派現在把快乐設定为內容。在这里开始出現了希臘精神的逆轉。当一个民族的宗教、法制、法律有效的时候，当一个民族的各

㊀ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一九九——二〇〇节。

个个人处在宗教和法度之中，与宗教和法度合而为一，共为一体的时候，是不發生个人自己应当做些什么的問題的。这可以說已經就在那里了，已經就在他本身之中了。相反地，当这种滿足不再存在的时候，当个人不再处在他的民族的倫理之中，他的实質不再在他的国家的宗教、法律上面的时候，个人就开始关注自己了；他不再發現他所期望的东西，他不再滿足于現狀，不再滿足于他自己的現狀了。就是因为这个原因，所以产生下面的問題：什么是个人的本質的东西呢？个人应当为了什么来教育自己，为了什么而努力呢？于是便提出了一个个人的理想；这个理想在这里就是賢人。在一种倫理的、宗教的狀态中，个人發現人的天职已經存在在那里面了。他的天职就是要公正、合乎倫理、篤信宗教；这一切都已經存在于民族的宗教、法律之中。可是等到分歧产生了，个人就必須深入自身，就必須在自身中去寻求他的天职了。

因此居勒尼学派的基本原則是感覚，感覚被当成眞与善的标准。我們特别从晚期的居勒尼派那里，——尤其是从德奥多罗、赫格西亞和安尼克里那里，听到阿里斯底波的原則的进一步科学的發揮，直到它衰落和墜入伊壁鳩魯主义。但是考察居勒尼派原則的进一步發展，却是特别有趣味的，因为这个發展通过事情的必然后果而完全越出了这个原則之外；——进一步的發展，眞正說来乃是原則本身的揚弃。感覚是不定的个别者。可是，如果另一方面着重了这个原則中的思維、理智、精神修养，那么，通过思維的普遍性的原則，那个偶然性、个别性、單純主观性的原則就消失不見了。(154)

2. 德奥多罗

在晚期的居勒尼派中，必須首先講德奥多罗，他被人称頌为教

育家。他之所以出名，是由于“他否定神灵的存在并因而被逐出雅典。”㊀ 但是这样一个事实是不会有多大兴趣和思辨意义的，因为德奥多罗所否定的流行的神灵，本身并不是思辨理性的对象。他的杰出之处，还在于他提出了共相是那对意識而言是本質的观念，因为他“把快乐与憂愁規定为最終目的；不过他却認为，快乐是屬于理智的，憂愁是屬于無理智的。”他將形式方面的善与实在方面和內容方面的目的分开；并且將形式的“善”規定“为理智和正义，將惡”規定“为善的反面，而認为苦与乐是無足重輕的。”㊁ 如果进而意識到，个体事物、感性事物、感觉，至少就其为直接的东西而言，是不被看作本質的，那么就可以說，感觉必須用理智来享受，——換句話說，那作为感觉的感觉，感觉的直接性，便不是本質。作为感觉的一般感性事物，不管在理論上还是在实踐上，都是一种完全不确定的东西，都是个别的东西；对这种个别的东西加以判断是必要的，也就是說，必須把它放在普遍性的形式中来考察，这样就必然重新得出普遍性来。因为在个别性受到限制的地方，享有和諧的感觉和快乐，就等于是有教养，有普遍性，——首先就应当超出个别性，估計到在哪里找到更大的享乐。在許多的享乐中，究竟哪一种是最令人滿足的呢？——就是哪种与我最为和諧的享乐。——我是什么呢？——我是一个多方面的人。与我相契合的最大的和諧，只是存在于我的特殊存在和意識与我的本質的实質的存在的一致之中。那么，什么是我的本質的实質的存在呢？——就是理智、正义；人們就是依靠理智和正义才知道要在哪里寻找享乐。如果說，必須用理智去享受，或者說，幸福必須用心思、思虑来寻找，

(155)

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第二卷，第九七节；第一〇一——一〇二节。

㊁ 同上書，同上处，第九八节。

那么，这就是空話，就是毫無思想的言語。因为感覺就包含了幸福，从它的概念說，它就是个别的、变化無常的东西，是沒有普遍性和稳定性的。普遍的观念（理智）是作为一个空洞的形式，附屬于一个与它完全不相称的內容上的。

3. 赫格西亞

因此值得注意的是另一个居勒尼派赫格西亞，他認識到感覚与普遍性之間的这种不相称，普遍性与个别者是对立的，它旣包含着适意的东西，又包含着不适意的东西。因为他一般地更堅定 (156) 地把握了共相，并且給它以更重大的地位，因此对于他，全部个别性的規定是消失了，——事实上个别性的原則是消失了。他开始認識到，感覚，这个个别的东西，并不是自在的东西。因为他也把感覚，“把享乐当作目的”，所以感覚对于他乃是普遍的东西。如果享乐是目的，那么就必須追問它的內容；如果研究这个內容，那么每一种內容就都是特殊內容，都不与普遍的形式相适合。特殊內容的辯証法出現了；赫格西亞遵循居勒尼派的原則，直到这种結果。这个普遍者是包含在他所宣布的一段話里，这話我們很常听到，就是說：“沒有”——沒有特殊者——“完滿的幸福。”他說：“身体为多种多样的痛苦所侵扰，灵魂也同受折磨；因此选擇生或选擇死是無所謂的。沒有什么东西本身是适意的或不适意的，”也就是說，把享乐說成自在的东西，乃是一句空話；因为享乐毋宁是一个虛無的东西，本身并無任何規定，——乃是客观規定性的否定。适意与不适意这个标准，本身是个完全不确定的东西；因而被当成完全不确定的。“享乐的稀少、新鮮或过分，在有些人中間产生快乐，在另一些人中間則产生不快乐。貧与富对于适意来說，是毫無意义的；因

为我們看到富人并不比穷人享受更多的快乐。同样情形，奴役与自由、出身的高貴与微賤、有名与無名，对于适意来說，都是無所謂的。"㊀

"只有在愚人看来，生活才是一件重要的事，对于賢智之士，这是無关紧要的，"——因此他是独立無所待的；在如此被坚持的共相前面，一切特殊的东西，甚至生命，都消失不見了。"賢人只是自为地生活着，为自己的目的生活着；他不認为别人有和他同样的价值。因为即使他从别人那里"（如：朋友，——从外面等等）"获得最大的好处（享受），这也比不上他給予他自己的东西。"賢人的問題是，正如現在所問的那样：我能够認識什么？我应当相信什么？我可以希望什么？什么是主体的最高利益？并不是：什么是正确的、自在自为的、自身决定的眞理？而是：在个人的識見、信念、知識及其存在的方式中，什么是眞实的和正确的？"赫格西亞和他的朋友們"（根据第欧根尼）"也揚弃了感覚，因为感覚不能給人正确（准确）的知識。"这整个說来是怀疑論。他們还进一步說："应当去作那有理由認为是最好的事情。犯錯誤是可以原谅的；因为沒有人会心甘情願地犯錯誤，只是由于被一种情欲所奴役了。賢人不怨恨，而只是劝告。他的努力一般說来不在于企求善，而毋宁說在于避免惡；他的目的是無憂無虑地生活。"㊁

(157)

在赫格西亞这里，我們看見思想的更大的一貫性的發揮。如果所講的是个别的东西，而思想始終是本質的东西，——而且思想又是被包括在普遍性中的，——那么，一切屬于感覚的特殊性在思想中就都消失不見了；特殊性的总和或意識自身的个别性——适

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第九三——九四节。

㊁ 同上書，同上处，第九五节。

意，享乐等等的总和也同样随之消失了，总之生命便因之成为不重要的了。个人自由的原则看来是完全走到个别的东西上面去了；如果这个原则被思想成普遍的，那么全部特殊者就都瓦解了，都是無所謂的了。自我意識的这种普遍性和自由，赫格西亞把它提出来当作原則，他把它說成（由此产生出斯多葛派和伊壁鳩魯派的原則："一切都是一样的"）完全的漠然無动于中，說成賢人的狀态；——一种漠不关心的态度，我們看到，在这种态度之下將产生出这个时代（方式）的一切哲学系統——这是一种舍弃全部实在、完全退回生活自身之內的态度。据說赫格西亞曾住在亞历山大里亞，曾被当时的托勒密王朝禁止講学，因为他煽惑了他的許多听众，使他們具有这样一种漠不关心的态度，对生活厭倦，竟至自杀。㊀ (158)

4. 安尼克里

我們还要提到安尼克里和他的門徒們，在他們那里，眞正說来，居勒尼学派原則的特性是完全被抛弃了。普遍原則在这个学派中失去了；这个学派消沉了。安尼克里給予了哲学文化以另一个方向，这个方向后来在亞里士多德派和西塞罗那里也出現了；——这是一种通俗的文化。据說，"他們承認日常生活中的友誼，以及对父母的感謝和尊敬，和为祖国做事情"乃是人的目的和志趣。"賢人虽然經受种种困难，負担种种工作，他却依然能够幸福，哪怕他自己在其中很少得到享乐。友誼的目的并不只是为了利益，而是为了从其中产生出来的善意；而且那出于对朋友的爱应当担負起重担和困难。"㊁ 因此便过渡到了具有更多道德形式的通俗的东

㊀ 西塞罗："杜斯古里問題"，第一卷，第三四节；Val. Max. 第八卷，第九节。

㊁ "第欧根尼·拉尔修"，第二卷，第九六——九七节。

(159) 西；理論上的思辨成分便失去了。一种道德哲学兴起了，这种哲学在西塞罗和晚期逍遙派那里占据优势，情形正如亞里士多德的哲学在西塞罗的时代一样。

因此我們看到居勒尼学派的历程是这样的：一个轉变是对原則本身的揚弃、忽視；另一个轉变是进入通俗的东西，对于思維的一貫性，在那里是不再有兴趣了。标准和賢人这兩个名詞，现在变得非常習見；κριτήριον（标准）就是判断，現在即是一般的規定性。自我意識的个别性被理解为本質，——不过是一般地理解为本質，——因此是被理解为一般的：于是就产生了人們慣常所謂賢人的理想；这是个别的东西，但被設想为普遍的。这种关于賢人的說法在斯多葛派、伊壁鳩魯派那里是共同的，——不过幷無概念；这种理想只是賢人的个别目的，幷不是世界的普遍目的。眞理、正义代替了关于自在自为的客观事物的科学，而这种眞理、正义是作为內容，采取着一个存在着的主体的形式的。但是問題幷不在于智慧的人，而在于宇宙的智慧，实在的理性。第三个規定是这样的：普遍的一面是善；实在的一面則是享乐、幸福，——这是个别的存在，直接的現实。这兩方面是怎样調和起来的呢？各个哲学派别曾經提出了这兩个規定（这是更高的存在和思維）的联系。

三　犬儒学派

关于这个学派沒有什么特殊的东西可講。犬儒派沒有什么哲学的教养，也沒有使他們的学說成为一个系統，一門科学；后来才(160) 由斯多葛派把他們的学說提高为一个哲学学科。在犬儒派那里，和在居勒尼派那里一样，方向是：要决定什么应当是意識及其認識与行为的原則。犬儒派也把善設定为普遍的目的：个别的人应当

在哪里寻求善呢？居勒尼派是根据其一定的原则，把个人的意識或感覚当作意識的本質，犬儒派則相反，他們以直接对于我具有普遍性的形式的个别性为本質；也就是說，把我認作一个对一切个别性漠不关心的、自由的意識。他們首先就与居勒尼派相对立；因为当居勒尼派認感覚为原則时，由于感覚应当为思想所决定，所以感覚就自然地被扩展为普遍性和完全的自由，而犬儒派的出發点，則是以完全的自由和独立作为人的天职。同样地，也就是这种自我意識的漠不关心，被赫格西亚宣布为本質；因此这兩个正相反的学派在它們的命題的結論中取消了自己的对立性，并且互相轉化。在居勒尼派那里，有着事物向意識的复归运动：沒有一件东西对于我是本質；对于犬儒派，意識也是以自身为对象的，个别的自我意識也同样是原則。犬儒派至少在开始的时候，曾經提出以下这个原則来作为人的天职：要使思想以及实际生活有自由，对一切外在个别性、特殊目的、需要和享乐必須漠然無动于中；因此教育的目的不仅是达到自身独立不倚，对一切个别性等漠然無动于中，如像居勒尼派那样，而是达到断然的自制、把需要限制到必需品上，限制到自然直接要求的东西上。犬儒派把不受制于自然的最高度的独立性定为善的內容，也就是說，把最低限度的欲求定为善的內容；这是逃避享乐，逃避感覚的愉快。否定在这里則是决定性的东西，犬儒派与居勒尼派之間的这种对立，以后也出現在斯多葛派与伊壁鳩魯派之間。在这里已經看得很清楚，犬儒派是怎样把否定当作原則，——这个否定在居勒尼派哲学所获得的进一步發展中也出現了。 (161)

犬儒学派并無任何科学的重要性；它只構成对共相的意識中所必然要出現的一个环节：意識必須認識它自己的个别性是完全

不依賴于事物和享乐的。（一个人如果依靠財富或享乐，在他看来，这种事物性就是眞实的意識，或者他的个別性就是本質。）然而犬儒派把这个环节这样地固定化了，以致于把自由視为对所謂多余贅物的实际克制；他們只認識这种抽象的無运动的独立性，这种独立性就是对日常生活中的享乐、兴趣不染指。然而眞正的自由并不在于这种逃避享乐，逃避有关他人和其他生活目的的事务；相反地，自由乃在于意識在投身于全部現实之中时能够超出現实，不为現实所制。

1. 安底斯泰納

安底斯泰納是第一个作为犬儒派出現的人，是雅典人，并且是苏格拉底的朋友。他在雅典生活和教学在"一个运动場中，这个运动場称为'居諾薩格'（狗窠）；他被人称为 ἁπλοκύων，即單純的狗。他的母亲是色雷斯人；这一点常使他受人譴責，"——这种譴責在我們看来是很無聊的。"他答道：众神的母亲是一个佛里基亞女(162)人，那些以出生于雅典而十分自負的雅典人，并不比那些本地出生的蛤蜊和蚱蜢更高貴。他曾在高尔吉亞和苏格拉底那里受教育；他每天从畢萊烏港口进城，来听苏格拉底講学。"㊀ 他写过不少著作，根据各种証据看来，他乃是一个有高度教养、高尚和严肃的人，他开始把生活上的外在的貧困認为有其价值。人們講到过他的不少著作的題目。㊁ 安底斯泰納的原則是很簡單的；他的学說的內容仍然停留在一般性上面。对他的学說作比較詳細的述說，

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第六卷，第一三节；一——二。

㊁ 同上書，同上处，第一五——一八节。

乃是多余的事。他的学說就在他的那些美丽的言語(一般的规則)中,如像“美德是自足的,除了苏格拉底的品格力量之外,便什么都不需要了。”——“無欲是神聖的;而尽可能地減少欲望乃是最接近神聖的。”㊀ —— “善是美丽的,惡是可耻的。——美德即在工作中,并不需要許多言語和論証,也不需要宣講。人的天职在于道德的生活。賢人是自足的;因为他拥有别人似乎拥有的一切。他滿足于自己的美德;他以四海为家。如果他缺乏名誉,他不把它看成不好,而把它看成好事”等等。㊁(居勒尼派的学說与此相反,認为只有通过思維才能在自身中找到快乐。)我們在这里一再看到那些关于賢人的令人生厭的一般說話,这些說話被斯多葛派以及伊壁鳩魯派再加以引申,弄得更加冗長可厭;——以及那些关于理想的話,理想中所涉及的是主体,是主体的天职,是主体的滿足,——認为要使主体得以滿足,就須把主体的需要加以單純化。 (163)

当安底斯泰納說美德不需要論証和講授时,他忘了他自己正是通过他的精神教育而获得这种精神的独立性的;他之能够摒弃人們所欲的一切,也只是教育的結果。我們同时也看到,美德曾获得另一个意义。美德并不是無意識的美德,像一个自由民族的一个公民的直接美德那样,他如祖国、等級直接要求的那样尽了他对祖国、等級和家庭的义务。超出了自身限制的意識現在必須变为精神,掌握全部实在,把实在当作自己的东西来認識,或者加以理解。但是像这样一些狀态,如所謂灵魂的天眞或美丽之类,乃是幼稚的狀态,这些狀态在一定程度內是值得贊揚的,但是人由于是有

㊀ “第欧根尼·拉尔修”,第六卷,第一〇五节;邓尼曼,第二册,第九二頁;(“第欧根尼·拉尔修”,第二卷,第二七节)。

㊁ 同上书,同上处,第一一一——一一二节。

理性的，所以必須脫离这些狀态，并且必須从那被揚弃的直接性中重新創造自己。

安底斯泰納在这种犬儒派哲学中还具有一种高尚的、有教养的形象。但是这个形象却很接近于粗魯、举止庸俗、無耻；犬儒主义以后就是变成了这样。对犬儒派的种种譏嘲和戏弄，就是由此而来的。（个别人物的个人举止和品格的力量使他們成为有趣的人物。）关于安底斯泰納便已經有这样的說法："当他翻开外衣上的一个破洞时，苏格拉底向他說：我从你的外衣的破洞里看到了你的虛荣心。"㊀ 苏格拉底向安底斯泰納說，他应当向美神献祭。

(164)

2. 第欧根尼

西諾卜的第欧根尼，綽号 κύων（犬）。这些犬儒派把他們的天职定为自由与独立；在他們看来这种自由应是消極的方式的，本質上就是摒弃一切。这种用最外在的方式来减輕欲望的束縛的办法，只是一种抽象的自由。具体的自由在于对欲望采取漠然無动于中的态度，但是并不躲避欲望，而是在这种滿足中自己享有自由，固守倫理，并且坚持参加公正的人的生活。抽象的自由則相反，它抛弃倫理，——个人回到他的主观性中，——这种自由因此是非倫理的一个环节。

犬儒派有一套簡單的行头："一根野橄欖树的粗棍子，一件沒有下裝的襤褸的夾外衣，夜里也当被子使用，一个裝生活必需品的討飯袋，和一只取水用的杯子，"㊁ ——这也就是这些犬儒派示别

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第六卷，第八节；第二卷，第三六节。

㊁ 同上書，第一三节；第二二节；第三七节；邓尼曼，第二册，第八九頁。

于他人的服色。他們認为有最高的价值的，乃是需要的簡單化；这样只是遵从自然，看来好像是很可取的。需要似乎是对自然的依賴，这是与精神的自由相对立的；把对自然的依賴减到最低限度，这好像是一种适当的思想。但是这个最低限度本身也是不确定的；如果把这个价值放在限制自己于自然的需要这一点上，那么，放在另一方面，放在摒弃别的东西那一点上的价值就太大了。这一点也是出現在僧侶作風的原則之中的。克制，否定，同时也包含着对被克制的东西的一个肯定方向；克制和被克制的东西的重要性，是被强調得太过了。苏格拉底已經把犬儒派的衣服說成是虛荣心。衣着不是一件要用理性来規定的事情；調节衣着的乃是需要。在北方，人們必須穿不同于非洲中部的衣服；不用說，人們在冬天是不穿棉布的衣服的。除此以外，是别無道理的；这乃是取决于偶然，取决于流行的意見的。对衣着有所發明，这并不是我的分內之事；謝天謝地，别人已經早就發明出来了。我的上衣的剪裁样式是規定了的，我們关于这一点必須尊重一般的意見——裁縫是会去做的——；主要的是人們所表現的那种对衣着的淡漠的态度：如果是無关紧要的事，就应当也把它当作無关紧要的事看待。（关于衣着，依賴时尙、習慣总是比依賴自然要好些。）在近代，古代德意志式的衣服就爱国主义的观点說是重要的。把理智用在这类事情上是不对的；在这一方面，所需要的观点只是那种無所謂的态度。人們在衣着方面花費心思，是想引人注意；違反时尙，乃是愚蠢的事情。在这种事情上，我不必自己来作規定，也不必把它放进我的兴趣范圍之內；我只要看見它是如何規定的便如何去作。(165)

犬儒派的这一思想也关涉到其他的各种需要上。像犬儒派这

样的一种生活方式，应当是敎养的一个結果，本質上是以一般的精神敎养为条件的。犬儒派还不是隐士；他們的意識本質上还是与其他意識处在联系中的。安底斯泰納和第欧根尼曾住在雅典，也只有在那里他們才能生存。把文化帶到多种多样的需要上，以及滿足需要的多种多样的方式上，也是一般敎化的分內之事。在近(166)代，需要是大大地增多了；这是把那些一般的需要分割为許多特殊的需要和滿足的方式。这是屬于理智的，乃是理智的活动；因此奢侈現在在理智的运用中有其地位。人們可以用道德的方式来反对它，但是在一个国家里面，所有的傾向、所有的方向、所有的方式，都必須有其充分的活动范圍，都必須能够舒展自如；每一个个人都能够从心所欲地参与一份，只是必須大体上遵从一般的方向。主要的是不要把这种事重視到超过它們所需要的程度；換句話說，一般地对于占有它們或抛弃它們，一概不加以重視。

西諾卜的第欧根尼，这个最出名的犬儒派，从他的外在生活方式，以及他的辛辣的、常常也很机智的插話，和尖刻的譏刺的辯駁来說，他比安底斯泰納还更特出。㊀ 但是他也常常遇到同样恰当的答辯。他被人称为犬，正如他称阿里斯底波为御犬一样；第欧根尼常和野孩子們厮混，正如阿里斯底波常和国王們周旋。第欧根尼只是因他的生活方式而著名；在他那里，和在以后的人那里一样，犬儒主义的意义只不过是一种生活方式，而不是一种哲学。他限制自己于最少的自然需求上，嘲笑那些想法与他不同并且嘲笑他的生活方式的人。第欧根尼到处游蕩，住在雅典街上，住在市場上，住在木桶里面；并且慣常“在雅典天帝庙的廊子里居住和睡覺；

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第七四节。

所以他說，雅典人給他造了一所华丽的住所。”㊀

关于他只有一些軼事可以講述。“他有一次在到爱琴拿的航程中，落到海盗的手里，据說被当作奴隶在克里特卖了。人家問他懂些什么，他答道：命令人們；于是他便叫报告員喊道：誰願意来买一个主人？有一个哥林特人克塞尼亞德买了他，他就作了他的兒子的教师。”㊁ 关于他在雅典的居留，有許多故事講到。他在那里以粗暴和蔑視的态度与阿里斯底波的寄生哲学相对立。阿里斯底波不重視他的享受，也同样不重視他的摒弃享受；第欧根尼則重視他的貧困。“有一天第欧根尼在洗菜，阿里斯底波从旁經过；他向他喊道：如果你知道亲自洗菜，你就不用尾随着国王們了。阿里斯底波”很合适地“答道：如果你知道与人們往来，你就不用去洗菜了。”㊂ “他有一次在柏拉圖的居所里用污穢的脚在美丽的地毯上走来走去，他說：我踐踏柏拉圖的驕傲。柏拉圖”同样合适地“答道：是的，不过你是用另一种驕傲来踐踏。”㊃ 又說：“有一次第欧根尼被雨淋得通身湿透，站在那里，周圍的人很憐恤他，柏拉圖說：如果你們憐恤他，就走开吧；你們应該記得他的虛荣心的根据，㊄——这虛荣心使他向你們表現自己，攫取你們的敬佩，你們走开，他的虛荣心就失去根据了。“有一次他挨了一頓打，”——这一类的軼事是常常說的，——“他就在伤处貼了一塊大膏药，并且把打他的人的名字写在上面，使他們受人人責罵。”（第欧根尼也把

(167) (168)

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第二二节。

㊁ 同上書，第二九——三〇节，第七〇节。

㊂ 同上書，第二卷，第六八节。

㊃ 同上書，第六卷，第二六节。

㊄ 同上書，第四一节。

杯子丢掉的事，是大家都知道的）“他試吃生肉；但是这对他很不相宜，他不能消化它。”㈠“年青人圍着他，向他說：我們怕你会咬我們，他答道：放心，狗不吃蘿卜。有一次吃飯的时候，一个客人丢給他一塊骨头，就像丢給狗一样；他就奔上去，向他搖头摆尾，就像狗一样。”㈡他向“一个僭主”作了一个很好的回答，“他問他，鑄像应当用哪种銅；他答道：用鑄哈尔謨第烏和阿里斯托吉頓的像那种銅。”㈢他在年紀很大的时候死在街上，正如他活在街上一样。㈣

3. 晚期犬儒派

安底斯泰納和第欧根尼，我們已經說过，是很有教养的人。后来的犬儒派由于一种極突出的無耻，也是同样令人生厭，而他們常常不过是一些骯髒的恬不知耻的乞丐，在恬不知耻中得到他們的滿足，他們向别人显示这种恬不知耻；他們在哲学上是不值得注意的。当时人們給予这个学派的狗这个称号，他們完全当之無愧；因为狗是这样一种恬不知耻的动物。克拉底和希巴尔其姬，一个特拜地方的女犬儒派，曾經在公共市場上举行性交。㈤

犬儒派所夸耀的这种独立性，其实是依賴性。每一个别的活(169)动生活的領域，都包含着肯定的自由的环节，精神性的环节。因此，犬儒派的行徑就等于摒弃那可以在其中享受自由要素的領域。

㈠ “第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第三三——三四节；第七六节。

㈡ 同上書，第四五——四六节。

㈢ 同上書，第五〇节。（此二人是反对僭主貝西斯特拉德的兒子的人物。——譯者）

㈣ 同上書，第七六——七七节。

㈤ 同上書，第九七节。

第 三 章

第一期第三阶段：柏拉圖与亞里士多德

这一段講的是哲学之發展成为科学，确切点說，是从苏格拉底的观点进展到科学的观点。哲学之作为科学是从柏拉圖开始〔而由亞里士多德完成的。他們比起所有别的哲学家来，应該可以叫做人类的导师〕。㊀

甲、柏拉圖

柏拉圖也屬于苏格拉底学派。他是苏格拉底最著名的朋友和門徒。他把握了苏格拉底的基本原則的全部眞理，这原則認本質是在意識里，認本質为意識的本質。这就是說，絕对是在思想里面，并且一切实在都是思想——并不是片面的思想，或者是坏的唯心論所了解的思想，依照坏的唯心論的說法，思想又重新站到一边，被認为是意識着的思想，而与实在相对立——，而乃是指这个意义的思想：在一个統一里，思想既是思維，也是实在，它就是概念同它的实在性在科学發展的过程中，——換言之，思想是一个科学的整体的理念。苏格拉底把自覺的思想的权利提高为原則，而

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第一頁增入。——譯者

柏拉圖則把思想这种仅仅抽象的权利扩張到科学的領域里。他放弃了苏格拉底認独立自在的思想为自觉的意志之本質和目的的狹隘观点，而进一步認这种思想为宇宙的本質。他曾經扩大了苏格拉底的原則，幷且發展了解釋和推演这原則的方式，虽說他的發揮未必完全是科学的。

(170)　柏拉圖的著作，無疑地是命运从古代給我們保存下来的最美的礼物之一。但是，他的哲学，在他的著作里，幷沒有特別用系統的形式發表出来，因此，要闡述他的哲学，困难主要不在他的哲学本身，而在于在不同的时代，他的哲学曾被加以不同的解釋，特別是在近代，經过許多笨拙的人，从多方面去摸索过，他們或者是把他們自己的粗糙的观念帶进他的著作里面，不能够对于精神的事物給予精神的解釋；或者是把事实上不屬于哲学本身、而只是屬于想像方式的材料，当作柏拉圖哲学中最重要最值得重視的东西。但是眞正講来，只有对于哲学的無知，才加重了理解柏拉圖哲学的困难。

柏拉圖是具有世界历史意义的人物之一，他的哲学是有世界历史地位的創作之一，它从产生起直到以后各个时代，对于文化和精神的發展，曾有过極为重要的影响；包含这一崇高原則于自身之中的基督教，曾憑借柏拉圖早已作出的那个偉大的开端，进而成为这个理性的組織，成为这个超感性的国度。柏拉圖哲学的特点，在于把哲学的方向指向理智的、超感性的世界，幷且把意識提高到精神的領域里；于是，理智的成分便获得了那屬于思維的超感性的、精神的形式，幷且在这样的形式下，得到了对意識的重要性，进入了自觉的阶段，而意識在这个基础上，也取得了一个堅实的立足点。基督教曾把人的天职这一原則当作聖潔的原則，——或者它

把人的內在精神本質乃是他的眞正本質这一原則，以其特殊方式作为普遍的原則。可是將这个原則組織成一个精神世界，——这 (171) 件工作，柏拉圖和他的哲学却有很大的貢献。

首先，我們必須先提說一下他的生平。“柏拉圖是一个雅典人，生于第八十七届奥林比亞賽会的第三年，或者据多德威尔的說法，生于第八十七届奥林比亞賽会的第四年(公元前四二九年)，正当伯罗奔尼撒战爭开始的时候，也就是柏里克勒逝世的那一年。”〔照这种說法，〕他比苏格拉底小三十九岁或四十岁。“他的父亲名阿里斯同，其家譜可以追溯到高德魯，他的母亲伯里克条尼，是梭侖的后裔。他母亲的叔父，是那著名的克里底亞。”(这里附帶提一下) 克里底亞曾有一个期間和苏格拉底过从，“他是雅典三十僭主之一，”是其中最有才能、最出色、因而也是最危險和最招人怨的一个僭主。㊀ 苏格拉底因此特别受人責怪，說他会有像他〔按指克里底亞〕同阿尔其比亞德这样的学生，由于他們的輕佻，几乎使雅典瀕于灭亡。因为他既干預别人对他們的兒童的教育，那么别人就有权利要求他，不要把他教育青年时所要做的事拿到这里来实施。克里底亞同居勒尼派人德奥多罗和梅罗人第亞戈拉，常被古代人說成是否認神灵的人。塞克斯都·恩披里可曾經保存下来他所写的一首詩中一个很美的片断。㊁

柏拉圖既然出身于这样高貴的家族，当然不缺乏受教育的机会，他曾經从最著名的智者們获得被視为一个雅典人应具有的关于各种艺术的教育。“在家庭里面，他名叫亞里士多克勒(Aristokles)，

㊀ 邓尼曼，第一卷，第四一六頁，第二卷，第一九〇頁；“第欧根尼·拉尔修”，第三卷，第一——三节。

㊁ 塞克斯都·恩披里可，“反物理家”，第一卷，第五一——五四节，

后来他的老师才給他命名为柏拉圖。有的人說，他得到这样一个(172)名字，是由于他前額的寬广；又有人說，是由于他的談論的丰富和广博，又复有人說，是由于他的体格丰美。在他的青年时代，他学习作詩，并且曾写过悲剧，"——(很像我們現在的青年詩人，从写悲剧开始)，——并曾写过"頌神詩和贊美歌"(μέλη 歌曲、哀歌、銘文)。㊀在希臘詩歌的选本里，尙保存有几种他所写的詩歌，內容大都是为他所爱的人而写的；其中有一首最著名的，是贈給他一个最好的朋友，叫做阿斯特尔(星)的，这里面包含有一个很美的想像：

"我的阿斯特尔，你仰望着星星，

啊，但願我成为星空，

这样，我就可以凝視着你，

以万千的眼睛。"㊁

这意思也出現在莎士比亞的"罗密欧与朱丽叶"中。"在他青年时代，他一心一意想献身于政治"。㊂〔当他二十岁的时候，〕他父亲帶他到苏格拉底那里。"据說在他去拜見苏格拉底的前一晚上，苏氏夢見有一个天鵝飞来停在他的膝上，天鵝的翅膀很快地長大了，接着立刻就飞"(向天空)，"唱着最优美的歌曲"。㊃古人談到許多这类的軼事，都足以表示当时以及后来的人，对于他那庄严靜穆、極度单純和令人仰慕的崇高的品質，有着高度的尊敬和爱慕。这些品質使得他获得"神聖"的称号。柏拉圖并不完全滿足于苏格拉底的智慧和教导。此外他还研究了古代的哲学家，特别是赫拉克

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第三卷，第四——五节。

㊁ 同上書，第二九节。

㊂ "柏拉圖書信"，第七卷，第三二四頁(柏克尔本第四二八頁)。

㊃ "第欧根尼·拉尔修"，第三卷，第五节。

利特。亞里士多德㊀指出，在柏拉圖从苏格拉底学習以前，“他曾經与克拉底魯过从，曾鑽硏了赫拉克利特的学說。”他又研究过爱利亞学派，而且特別研究过畢泰戈拉学派，而且他又时常与最有名的智者相过从。当他这样地深入于哲学的硏究时，他就失掉了他对于政治〔和詩歌〕的兴趣，他完全放弃了这些东西，而完全献身于科学的研究。他和苏格拉底一样，曾經履行了作为雅典公民的兵役义务，据說他曾参加了三次战役。㊁ (173)

我們曾經提到过，在苏格拉底被处死以后，“柏拉圖也如許多别的哲学家一样，从雅典逃出，投奔到麦加拉的欧几里德那里。（他从二十岁起就从苏格拉底学習，共有八年。）不久之后，他又从麦加拉出發去游历，最初到非洲的居勒尼，在这里，他在有名的数学家德奥多罗指导下，特别鑽研了数学，”德奥多罗这个人，他曾經介紹到他的几个对話中，作为参加談話的角色。柏拉圖本人在数学里不久就达到很高的成就，据說由神諭提出的德洛或德尔斐問題是他解答的，这問題和畢泰戈拉定理相似，是与立方有关的。那問題是，求作一綫段，使其立方等于二立方之和。这需要憑借兩条曲綫来作圖。值得注意的是，神諭那时所提出来的課題是什么样的性質。当人們去求神諭的时候，正当瘟疫流行，而神乃提出一个完全是科学的課題；——神諭的精神所表示出来的变化，是很值得注意的。“柏拉圖从居勒尼又游历到埃及，”不久又从埃及“到大希臘”，在这里他一方面結識了当时的畢泰戈拉派学者，有名的数学家，塔倫丁的阿尔基塔〔和費罗劳等人〕；他从他們那里研究了畢泰戈拉的哲学，此外他又用高价买了老輩畢泰戈拉派的著作。在 (174)

㊀ “形而上学”，第一卷，第六章。

㊁ “第欧根尼·拉尔修”，第三卷，第八节。

西西里他接交了狄翁。"回到雅典，他开办了一所学园(Akademie)，这学园設在一个园林中，里面有一个体育場，在这里他向他的学生講学。这个建筑是紀念英雄阿加德摩(Akademos)的。"㊀但是柏拉圖才是这里的眞正的英雄，他使得原来的名字失掉了意义，他掩盖了那原来的英雄的声名，他是那样地完全代替了他的地位，这英雄的名字在后代只是憑借柏拉圖而得傳。

柏拉圖在雅典的居住与工作，曾被他三次往西西里的旅行所打断，他到了青年的狄奥尼修的宮廷，这人是叙拉古和西西里的君主。他与狄奥尼修的关系是他生平所發生的最重要的、即使不是唯一的外在关系；一部分由于他与狄翁的友誼，一部分更特別是由于他本人怀着一些高远的希望，——希望通过狄奥尼修他可以看見一个眞正的国家法制成为現实，这就把柏拉圖拖进了这种关系，但是这关系并沒有产生什么有永久性的結果。表面上看来，一个年青的君主，在他左右或者在他后面有一个智慧的人、哲学家来教导他、感召他，似乎是一个很好的想法，曾有千百个政治性的小說都建立在这种想法上面。但这样想法本身就是空幻的。狄奥尼修最近的亲屬狄翁，同别的有地位的叙拉古人，狄奥尼修的朋友，都受了对于狄奥尼修的空幻希望的欺騙。他們希望能对这样一个被父亲嬌养長大、沒有受什么教育的狄奥尼修灌輸一些哲学的观念，并引起他对哲学的重視，因而使他渴想認識柏拉圖。他們希(175)望狄奥尼修亲近柏拉圖可以大大地得益，而他的尙未定型的、看来并不很坏的天性，会受柏拉圖眞正的国家法制的观念影响，这样，柏拉圖的政治理想或許有通过狄奥尼修在西西里实現的可能。这

㊀ "第欧根尼·拉尔修"，第三卷，第六——七节；第九节。

样就引誘得柏拉圖采取了一个錯誤的步驟而作西西里之行。[1] 狄奧尼修誠然很喜欢柏拉圖，他对柏拉圖表示尊敬，希望自己也为柏拉圖所尊敬。但是这种关系并沒有維持多久。狄奧尼修是那样一种平庸的人，他誠然也企求荣誉和优胜，但只是半途而廢，缺乏深度和眞忱，虽然裝作这样，却沒有坚强的性格；——有了半途而廢的性格，縱然怀着好的願望，終不能达到，就好像我們近来舞台上表演的諷刺剧所譏刺的人一样，心想要作一个了不起的人物，但結果只落得作一个傻瓜。这样的情况所表示的，只是这样。仅仅三心二意地讓人領导，但也就由于三心二意而破坏了計划，使得計划的实行成为不可能，——以这种三心二意的态度去提出一些計划，也同样使得这些計划不能貫徹。虽說由于柏拉圖和狄奧尼修的其余的环境的影响，也曾引起他对于科学和教育一定的重視。但是他对于哲学的关心也是同样膚淺的，一如他对于詩歌的多次尝試一样。他想要样样都会，兼作詩人、哲学家、政治家。他又不能够虛心接受他人的指导。他受了教育，但他却又不能被帶进較深入一点的地方。这种不情願的情緒爆發出来，造成了人物間的分裂。狄奧尼修弄得与他的亲戚狄翁不和，而柏拉圖也就被牽連进去，因为他不願意放弃他同狄翁的友誼。狄奧尼修是不能把友誼建立在互相尊敬和严肃的共同目的之上的，他之所以願意同柏拉圖作朋友，一部分是由于他个人的情感上的偏爱，一部分也只是由于一种虛荣心。但是狄奧尼修不能够达到与柏拉圖紧密結合的願望，他希望能够独自占有柏拉圖，这种要求是柏拉圖所不能容許的。于是柏拉圖只能离开他。[2] 等到离开了之后，他們兩人都覺得有会合的需要。狄奧 (176)

[1] "柏拉圖書信"，第七卷，第三二四——三二九頁（柏克尔本第四二八——四三七頁）；"柏拉圖書信"，第三卷，第三一六頁（柏克尔本第四一〇——四一一頁）。

尼修为了要达到同他恢复友誼的目的，又召回柏拉圖。他不能够忍受的是不能够使柏拉圖与他自己紧密地結合，他尤其不能忍受的是柏拉圖不願意抛弃他同狄翁的友誼。柏拉圖不只順从了他的家庭同狄翁的迫切要求，而且也特别順从了阿尔基塔以及别的从塔侖丁来的畢泰戈拉派中人的迫切要求，因为他們曾受到狄奥尼修的請求，都很关心于調解狄奥尼修与柏拉圖和狄翁的关系；他們并且进而担保柏拉圖的安全和离去的自由。但是狄奥尼修既不能容忍柏拉圖的离开，也同样不能容忍柏拉圖的在場，他覚得柏拉圖使他不安。他們因此沒有建立很深的关系，他們的关系是不稳定的。他們再度接近了，又重新分离了。所以他第三次到西西里的居留还是得到一个很冷淡的下場，而他們之間的联系也就沒有恢复了。㊂这一次由于狄奥尼修与狄翁关系之惡化，情形异常紧張，当柏拉圖由于不滿意狄奥尼修对待狄翁的态度而想要离开西西里时，狄奥尼修就不願給他任何交通工具，甚至要用暴力迫使他不能离开西西里，直到最后塔侖丁的畢泰戈拉派中人出面干与，向狄奥尼修索(177) 回柏拉圖，讓他动身，回到希臘；而狄奥尼修害怕他与柏拉圖不能友好相处的惡劣消息傳出去，㊃这也有助于柏拉圖平安离开西西里。

这样一来，柏拉圖所有的希望都被粉碎了，而他依照自己的哲学观念的要求通过狄奥尼修而制定国家法制的夢想，也成为泡

㊁ "柏拉圖書信"，第七卷，第三二九——三三〇頁（柏克尔本第四三七——四三九頁）。

㊂ "柏拉圖書信"，第三卷，第三一七——三一八頁（柏克尔本第四一一——四一五頁）；"柏拉圖書信"，第七卷，第三三七——三四〇頁（柏克尔本第四五三——四五七頁）。

㊃ "柏拉圖書信"，第七卷，第三四五——三五〇頁（第四六八——四七七頁）；（"第欧根尼·拉尔修"，第三卷，第一八——二三节）；"柏拉圖書信"，第七卷，第三〇〇頁（第四五七頁）。

影了。后来，虽説别的国家如居勒尼同阿卡底的人民曾經請求柏拉圖替他們立法，柏拉圖却拒絕担任立法者的职务。那个时候正当許多希臘城邦都感覺到它們的法制不很令人滿意，但是他們又不能制訂任何新的法制。㊀ 現在，在过去三十年內，㊁ 人們曾經制定了很多的宪法，对于每一个从事这种工作很多的人，起草这样一种宪法，并不是难事。但是，單是一些理論并不够用来制定一种宪法，因为制定宪法者并不是个别的个人，而乃是历史造成的神聖的和精神的东西。世界精神的这种力量是如此强大，个人的思想与它对比起来簡直無关重要。如果这类的个人思想有某种重要性，就是説能够实现出来，那么它們不是别的，而是这种普遍精神的力量的产物。柏拉圖应当作立法者的想法，是不适宜于那个时代的；梭侖和呂古尔各曾經是立法者，但在柏拉圖的时代，这类的工作已經不切合实际了。他拒絕再順从这些城邦的願望，因为它們不同意柏拉圖所提出的第一个条件，这就是廢除一切私有財产。㊂ 这一原則，我們以后討論到他的实踐哲学时將再加討論。

这样，柏拉圖受到全希臘特别是雅典人的尊敬，他活到"第一〇八届奥林比亞賽会"（公元前三四八年）；"死在他的生辰那天，在一个結婚的筵席上，享年八十一岁。"㊃ (178)

柏拉圖的哲学是从我們所拥有的他的著作中流傳下来的。他

㊀ "柏拉圖書信"，第七卷，第三二六頁（柏克尔本第四三一頁）。

㊁ 这是黑格尔一八二五年的講演所說的。〔譯者按：指法国革命后三十年內的欧洲而言〕

㊂ "第欧根尼·拉尔修"，第三卷，第二十三节；Aelian Var. Histor. II, 42；普魯泰克：ad principem ineruditum, init. p. 779, ed. Xyl.

㊃ "第欧根尼·拉尔修"，第三卷，第二节；布魯克尔："批判的哲学史"，第一册，第六五三页。

的著作的形式和內容都同样对我們有引人入胜的重要性。但在研究他的著作时，我們須知：第一，什么是我們应当在他的著作中寻求的，而什么是我們在里面能够寻求到的哲学；第二，柏拉圖的观点所不能作到的，他的时代一般地也不能作到。所以也許他的著作不能滿足我們，——而我們追求哲学的需要也是不能滿足的。但即使我們不能完全得到滿足，也比我們把他的結論当作最后的〔眞理〕还要好些。他的观点是确定的和必然的，但我們不能够停留在他那里，也不能退回到他的观点，因为理性还有更高的要求。如果把他的观点当作我們必須接受的最高观点，这是由于我們时代的軟弱，不能够担負人类精神所提出来的要求的偉大性，感觉到被这些要求的負担所压倒而想作怯懦的逃避。〔我們必須超过柏拉圖，这就是說，我們必須熟悉我們时代中有思想的头腦的需要，也可以說，我們必須体会到这种需要，〕㊀ 一如現在在教育方面，努力教人以使人防御世界的侵害，或者使自己保持在一个特殊的范圍內，譬如作会計工作，如果說得形象化一点，譬如种豆，在这种工作里，他們既不知道世界，也不注意世界，于是在哲学里便回到了宗教信仰，因而也就回到柏拉圖哲学。兩者都是有它們的重要观点和地位的环节，但是它們并不是我們的时代所需要的哲学。我(179)們有理由回到柏拉圖，借以重新学習什么是思辨哲学的性質，但是用过度的热情把它說得一般地是如何的美妙优胜，也有些無聊。我們必須站在这样的地位，这就是說，我們必須認識我們时代的思維精神的要求，或者不如說，我們必須具有这种要求。再者，从語文学的观点去研究柏拉圖，如史莱尔馬赫先生所作的評注那样，对这

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第十頁增补。——譯者

个或另一个次要的对話去作批判的考察，看看是眞的或是伪品（按照古代人的証据，絕大部分是無可怀疑的。），——这对于哲学也是多余的，这也是屬于我們时代过分瑣細挑剔的批判。

于进而闡述柏拉圖哲学时，我必須首先說一說他的哲学所表現的直接方式。柏拉圖的著作本身的性質，是它的方面很多，向我們提供出各种不同的哲学理論形式。如果我們还保有柏拉圖的純粹哲学的（口授的）作品的話——布蘭狄斯的文章里㊀提到过这些作品，这些作品的題目是“論哲学”，或“論理念”，曾經为亞里士多德引用过，当他描述柏拉圖哲学时，似乎手头是有这些作品的——，那么，我們就会看到他的哲学的比較簡單的形式了。但是我們只有他的对話；而这种对話的形式，使得我們难于对他的哲学获得一个观念，作出明确的闡述。对話的形式包含着許多極不相同的成分和方面；我所說的形式，就是指这一种。在这种形式中，討論絕对存在的眞正的哲学理論，是与关于絕对存在的想像夾杂地混在一起的，这一情况便造成了柏拉圖著作之方面很多的性質。

柏拉圖哲学的另一个困难，据說在于区分“通俗”和“專門”的哲学。邓尼曼㊁說：“柏拉圖利用了每一个思想家所享有的权利，（180）即是在他的發現中只傳授他認为适宜于傳授的那么多，而且只傳授給某一些他認为有能力接受他的学說的学生。亞里士多德也有一个通俗的和專門的哲学，但是有一点不同，就是这种区别在亞里士多德那里只是**形式上**的，而在柏拉圖里面則是**实質**的区别。”这眞是毫無意識的說法！这似乎是說，一个哲学家之占有他的思想与占有外在的物品是一样的。但思想却完全与此不同。不是哲学

㊀ 布蘭狄斯：“亞里士多德散失的著作論理念、論善、或論哲学”一——一三頁。

㊁ 第二册，第二二〇頁。

家占有思想，而是哲学思想占有他这个人。当哲学家討論哲学問題时，他必然要依照他的理念的綫索进行，他不能够把他們的思想藏在他的口袋里面。当一个人与別人說話时，如果他的語言具有任何意义的話，則理念必然包含在他的語言里。把一个物質的东西傳遞給他人是很容易的，但把理念傳遞給他人，却需要一定的技能。理念总是有一些專門性的，因此我們不会單有一些哲学家們的通俗的东西。所以，这种分別是很膚淺的看法。

此外，柏拉圖在他的对話里，并沒有亲自出来說話，而只是介紹苏格拉底和一些別的人作为談話者，在这些人中我們常常弄不清楚那一位眞正代表柏拉圖自己的意見，——这种外在的历史事实也不能算是了解柏拉圖的思辨哲学的眞正困难。表面上看来，好像他只是历史地特別表述苏格拉底的方法和学說。像我們从西塞罗那里得来的那几篇苏格拉底对話里，我們是很可以考証出当时的人物来的；但是在西塞罗那里不能提供出什么有深远兴趣的东西。在柏拉圖这里我們却不能眞正說有这种模糊不清的地方，这种外在的困难也只是表面的。在柏拉圖的对話里，他的哲学是十分明白地表达出来了的。因为他的对話不是作为許多人的座談的性質，在座談里，有許多独白，这一个人說出这样意見，那一个人又說出另一种意見，并且各人保持他自己的意見。反之，在柏拉圖的对話里，所提出来的不同的意見，都是經过批判的研究而达到了一个作为眞理的結論；或者，如果那結果是否定的，則那整个認識的过程就代表了柏拉圖的思想过程。(181)

另外一种适足以表明柏拉圖思想的多方面性的历史情况乃是：在古代以及近代都常有人說，柏拉圖在他的对話里采取了苏格拉底、采取了这一个或那一个智者的思想，但特別地采取了畢泰

戈拉派的著作，——他显然曾講述到許多古代的哲学家，这里面有畢泰戈拉和赫拉克利特的哲学思想，甚至也特别有爱利亞派的思想方式；所以这些对話所討論的整个內容（材料）屬于这些学派，只有那外在的形式才屬于柏拉圖。因此我們必須区别开，什么是特别屬于他的，什么不是他的，或者指出对話中各个組成部分是否彼此相一致。但是关于这一点，必須指出：由于哲学的本質是一样的，每一个后起的哲学家將要而且必須采取先行的哲学思想放进他自己的哲学里，——他进一步發展了的部分，那就是特别屬于他的。所以哲学并不是什么个别的东西，像一件艺术作品那样。而且即使在艺术作品里，艺术家也只是把他从别人那里学習来的技巧加以熟練使用。艺术家的創造只在于他的整个意境，和他所能够掌握的現成工具之聪明的使用；而在他的工作过程里，也許会引起他無限多的突然發生的观念和他自己独到的發現。但是哲学只有一个思想、一个实在作为它的基础，对于那同一眞理或实在的較早的眞的知識，我們不能提出什么别的东西去代替，它必然同样出現在較晚的哲学思想里。我已經指出过，我們不能把柏拉圖的对話看成目的在于罗列多种不同的哲学而認之为同有效准，更不能 (182) 把柏拉圖的哲学看成从它們里面产生出来的一个折衷的哲学。他的哲学宁可說是把这些抽象片面的原則在具体方式下眞正結合起来的樞紐。在討論哲学史的一般性質时我們已經看到，在哲学發展的进程里，这种樞紐点必然会出現，在其中眞理乃是具体的。所謂具体的即是不同的規定、原則的統一。为了把这些原則或規定加以發揮，并使其在意識面前明确起来，首先必須各就其本身加以陈述，加以發揮。因此对繼起的較高的阶段說来，它們無疑地会具有片面的形式。但这較高的哲学并沒有消灭它們，也不是讓它們

原封不动，而乃是吸收它們作为它自己較高、較深原則的諸环节。在柏拉圖哲学里，我們看見了多种多样的早期哲学理論，但都被吸收幷結合在他自己的原則里面。这个情况足以表明，柏拉圖的哲学本身即是理念的总体；而他的哲学，作为前此哲学的結果，包括有其他哲学的原理在內。柏拉圖常常只是陈述古人的哲学，好像幷沒有作别的事；殊不知在他的独特性的陈述里，即已把古人的哲学加以發展了。我們有了一切証据[1]足以表明，他的“蒂迈欧”篇是我們現时还保有的畢泰戈拉派著作的进一步發展。聪明过分的人甚至說，畢泰戈拉派的著作都是从柏拉圖那里才形成的。他对于巴門尼德的發展也是这样，他已把巴門尼德的片面性的原則揚弃了。

柏拉圖的著作大家都知道是对話，我們必須首先談一談柏拉(183)圖表达他的理念所采取的形式，幷說明这种形式的特征；其次我們必須揭示出柏拉圖的哲学本身。柏拉圖哲学的形式是对話体。对話形式的美丽是特别有吸引力的。我們决不可因此就認为对話体是表达哲学思想最好的形式（虽說常有人認为这是最完善的形式），这只是柏拉圖本人的特点，幷且作为艺术品来看無論如何是值得重視的。

屬于外部形式的首先就是背景和戏剧体裁。对話里面的背景和个人会合的机緣都是写得很生动的。对于地点和人物以及人物聚会的机緣，柏拉圖在对話中都給予一个当地的現实环境，这本身已經是很可爱的、开朗的和暢快的。他把我們帶到一个地方：帶到“斐德罗”篇[2]中的篠懸树下，帶到伊呂苏明淨的水边，苏格拉底和

[1] “蒂迈欧”篇釋文，第四二三——四二四頁（柏克尔版：“柏拉圖評注”，第二册）。

[2] 第二二九頁（柏克尔本第六頁）。

斐德罗打这地方走过；有时又把我們帶到运动場的厅堂里，帶到学园里，帶到宴会上。不过，他所設想出来的安排未免是外表的、特殊的，甚至是偶然的，而人物的聚会是奇特的。柏拉圖把他的思想純粹放在他人的口里說出来，他自己决不出台，因而充分避免了一切肯定、独断、說教的作風。我們看不見他作为一个叙述的主体出現，就像圖居第德的历史和荷馬的史詩里一样。克塞諾封便有时讓他本人出現在对話里——有时竟完全忘記了他的目的在于借实例以說明苏格拉底的教导方法和生活。在柏拉圖这里完全是客观的，是造型艺术的。他用了一番艺术手腕，把事情說得与自己相距很远，常常讓第三人或第四人出来說話（例如在“斐多”篇里）。苏格拉底是他的对話中的主要的談話者，此外还有别的人。很有几个人成了我們所熟悉的明星：如阿嘉通、芝諾、阿里斯多芬。就对話中所叙述的內容来說，哪一部分屬于苏格拉底，哪一部分屬于柏拉圖，那是用不着多去研究的。我們很可以确定地說，从柏拉圖的对話里我們完全能够認識他的体系。 (184)

談話中叙述个人态度时的語調充分表現了有教养的人最高尙的（雅典的）文雅風度。从这里我們可以学習到优雅的态度。在这里我們能看見那种懂得举止文雅的社交場中的人。“礼貌”还不能完全表示这里所謂“文雅風度”。礼貌意思較广泛，另外还包含一个人所表現出来的尊敬、优越、义务感的憑証。文雅風度是眞正的礼貌，它是礼貌的基础。但文雅風度容許与我們談話的每一个人有充分自由和权利自述和表現他的性格和意見。並且于說出反对对方、与对方相矛盾的話时，必須表明，自己所說的話对于对方的話只是主观的意見；因为这乃是一种談話，是个人以个人的身份在那里談話，而不是那客观的理智或理性自己和自己談話。（許多这类

的談話我們把它当作單純的諷刺。)無論我們怎样固执地表达我們自己，我們总必須承認对方也是有理智、有思想的个人。这就好像我們不应当以一个神諭的气派来說話，也不应阻止任何别的人开口来答辯。这种文雅風度幷不是寬容忍讓，而乃是一种偉大的雅量。这一特点使得柏拉圖对話优美可爱。

柏拉圖的对話幷不是一种普通的漫談，因为在漫談里人們所說的話只有一种偶然的联系，幷不需要穷尽題材的內容；当我們为了消遣而漫談时，所談的当然包含着随便偶然涉及的东西，照例都是任意地想到什么說什么。就对話的引子說来，对話有时也有这种漫談的方式，采取偶然进行的形式。但往后这些对話就成为題(185)材內容的發展，談話中的主观成分就消失了，——在柏拉圖这里，整个談話的过程很好地表示了一个一貫的辯証进展的过程。苏格拉底說話，作出結論，往下推論，进行論証，給論証以外在的轉折方向，这一切都采取發問的方式。他的大多数問題都是这样提出来的，使得对方只能用"是"或"否"来回答。对話似乎是表达論証最适当的工具，因为它便于往复辯难。論証的各方面分配給各个不同的人說出，这样就使得題材內容更为活潑生动。对話也有这样的缺点，即它的进程好像是出自武断任性似的；到了对話完結时，好像会令人感覚到，对于这个問題也可能有其他的結論似的。在柏拉圖对話里，即使有这种武断任性的地方，也只是表面的。不过武断任性是被排除了的，因为对話的發展仅只是題材內容的發展，幷沒有留下題外枝节的話讓别人来說。这样的人是談話中的可塑性的人物，他們的作用幷不在于發表他們自己的見解。在教条問答里，答案都是預先規定了的，在对話里也同样是如此。因为作者只讓答者說他(作者)所要說的話。問題是提得很集中，只可能有

一个十分簡單的回答。而这就是对話艺术的优美和偉大之处，而这种艺术同时也显得那样自然和單純。

其次，与对話中的人物这一外在方面相联系的，就是柏拉圖的哲学本身幷未表明它自己是一特殊的領域，在自己特殊范圍內形成一特殊的科学（我們幷沒有置身在一个特殊的基地上）。反之，我們被引入一般文化的普通观念（像苏格拉底常討論的那些观念），有时引到智者派，有时又引到早期哲学家，同样地，于發揮这些观念时，总是提示給我們常識里面的一些例子和方法。在这种方式下我們不能得到对哲学的有系統的闡述。我們很不便于对它作一 (186) 概观，也沒有标准可以判断所涉及的对象究竟說得詳尽無遺沒有。这里面有一个精神、一个确定的哲学观点，但这个精神也沒有以合乎我們要求的那样确定的形式出現。柏拉圖的哲学文化因此还沒有成熟。因为那还不到时候，还沒有形成特殊科学工作的一般文化。理念还是新鮮的、新的；对于理念加以科学的系統的闡述，是直到亞里士多德才發展起来的。所以柏拉圖的这种缺点也可以說是理念自身的具体規定方面的缺点。

在这些对話里对于柏拉圖哲学中重要成分的闡述，亦即对于本質的單純表象和对于本質予以概念的認識（可以說是表象的方式和思辨的方式），还只是在缺乏联系的通俗的方式下混合着，特别是采用了表象方式的神話来表达〔概念的、思辨的眞理〕；这种混合，在哲学这門科学达到它的眞实形象的初期是必不可免的。柏拉圖崇高的精神对于精神本身具有着直观或表象，憑借概念深入了他的这种对象；但是他只是开始深入这种对象，还不能够以概念总括精神的全部实在，——或者說，表現在柏拉圖那里的認識还沒有在他那里充分实現其自身。于是就發生了这样的情形：第一，有时对

本質的表象与对本質的概念分离了，概念与表象对立着，而沒有說出唯有概念才是本質。这可以使我們誤把他用表象的方式对認識、灵魂所說的話当作是哲学。我們看見他說到神，并且又用概念說到事物的絕对本質，不过是分离开的，或者虽然联在一起說，但兩者也好像是分离开的，把神当作是屬于表象的，当作是一个不可思(187)議的存在。第二，有时为了进一步發揮并闡明实在性，他用單純的表象代替了概念的进展，——我們所看見的，只是些神話、自發形成的想像活动、或者从感性的表象拾取来的故事，他对这些故事虽加以思想的規定，但思想又沒有深入到这些故事的眞理性，一般講来，精神的事物只是通过表象形式予以規定。例如对于物体或自然現象有了感覚并且有了思想，但思想并沒有穷究这些現象的內容，对于它們并沒有透徹地加以思考，概念并沒有得到独立的自身进展。

把这一点拿来与如何理解柏拉圖哲学的問題联系起来考察，我們就会看見，由于上述兩种情況，就發生了在他的哲学中或者是發現太多或者是發現太少的情形。第一，古代哲学家、所謂新柏拉圖派發現得太多，(一)一方面由于他們將希臘神話寓言化，把它們当作理念的表达(無疑地，神話是理念的表达)，并进而首先在柏拉圖的神話中去揭示出理念来，这样他們才把神話弄成哲学原理，因为哲学的劳績在于用概念的形式表达眞理。(二)一方面他們对于柏拉圖用概念的形式以表达絕对本質的一面(如"巴門尼德"篇中关于神的知識的本質論部分)，又以为柏拉圖本人沒有作出表象和概念的区別。他們以为：在柏拉圖的純概念里表象成分还沒有被拋弃掉，或者沒有說过这些概念就是事物的本質，或者在柏拉圖看来，概念也不过是一种表象而不是本質。第二，特別是近代

人在柏拉圖哲学中發現得太少，因为他們主要地注重表象这一面，認为实在是在表象中。凡是柏拉圖那里的概念或純思辨成分，他們都認作是馳騖于抽象的邏輯概念之中或空虛煩瑣的詭辯，他們把柏拉圖用表象方式說出来的东西反而当作哲学原理。所以我們在邓尼曼和其他的人那里發現一个頑强的努力，把柏拉圖的哲学归結到旧的形而上学，例如归結到关于上帝的存在的原因和証明。㊀ (188)

关于簡單的概念，柏拉圖曾經这样說过："它們的最后的眞理性是神，它們是依賴的、暫时性的环节，它們的眞理性是在神里面；"这是柏拉圖第一次提到神，他是把神看成一种表象。

为了从柏拉圖的对話去理解他的哲学起見，必須把屬于表象的东西，特別是他求助于神話来表达哲学理念的地方，和哲学理念本身区別开来，——必須区別开来的还有柏拉圖那种自由講述的方式，即从对于表象与意象的最深刻的辯証法研究，过渡到富于精神素养的人們的交談景象的描写，以及自然景象的描繪。

柏拉圖用神話的方式来表达哲学思想，是很受到称贊的。这和他的表达形式是相联系的。他讓苏格拉底从某种場合出發，从个人的某些确定的表象、从个人的观念范圍出發；这样想像（神話）的形态和眞正的思辨思想就交織在一起了。柏拉圖对話的神話形式使得他的著作富于吸引力，但这也就是引起誤解的一个根源。而人們把柏拉圖的神話当作他的哲学中最优秀的部分，这已經就是一种誤解了。許多哲学思想通过神話的表达方式誠然更亲切生动，但神話並不是眞正的表达方式。哲学原則乃是思想，为了使哲学更純正，必須把哲学原則作为思想陈述出来。神話总只是一种

㊀ 邓尼曼，第二册，第三七六頁。

利用感性方式的表达方式，它所帶来的是感性的意象，这些意象是（189）为着表象，而不是为着思想的。当思想还不知道坚持思想的立場，还不知道从思想自身出發时，这正是思想的軟弱無力。像在古代那样的神話的表达方式里，思想还不是自由的：思想是为感性的形象弄得不純淨了；而感性的形象是不能表示思想所要表示的东西的。神話有一种魔力足以引誘人去接触內容。它有一定的教育意义。神話是屬于人类的教育方面的。只要概念得到了充分的發展，那它就用不着神話了。柏拉圖常說："对于这个对象，很难〔用思想〕表达出来，因此他就要用神話来表达"，無疑地这要容易多了。

柏拉圖也常常采取表象的方式。一方面这是很通俗的，但另一方面也有其不可避免的危險，这种危險就在于人們会把仅仅屬于表象而不屬于思想的成分当作是本質的东西。区别开什么是思辨，什么是表象，这就是我們的任务。如果我們本身不知道什么是概念、思辨，則我們就会从柏拉圖对話里抽引出一大堆的命題，把它們当作柏拉圖的哲学原則，而其实这些命題只純粹是屬于表象的阶段、屬于表象的方式。这些神話会使得我們引証出許多命題当作柏拉圖的哲学原則，而其实完全不是那样一回事。但当我們知道这些命題只屬于表象时，則我們也就知道，它們不是本質的东西。例如，在他的"蒂迈欧"篇里，当談到世界的創造时，柏拉圖就采用了这样的形式說，神創造了世界，而精灵也在某种程度上参加了这項工作。㊀这完全是用想像的方式說出来的。假如把这点当作柏拉圖的一个哲学教义，認为神創造了世界，而精灵、一种高級

㊀ "蒂迈欧"篇，第四七頁（柏克尔本第五四頁）。

的精神性的东西也存在着，当神創造世界时，它們也有过助力，这 (190) 誠然見諸柏拉圖的文字，但这却不屬于他的哲学范圍。当他說到人的灵魂时，他說人的灵魂有理性的部分和非理性的部分，这同样也只是一般地这样說。但柏拉圖并不因此就肯定說，灵魂是兩个实体、兩种东西組合而成的。当他把認識表象为回忆时，人們也可以把它說成是在人降生以前，灵魂已經先存在了。同样当他談到他哲学的主要之点，即理念、共相时，他說它們是永久性的自存之物、感官事物的模型，于是我們很容易因此把他的理念按照近代理智范疇的方式，推想成为实体，独立存在于神的理智之中，如像天使那样，存在于現实世界的彼岸。簡言之，举凡一切用表象方式表达出来的思想，近代人就以这样的办法把它認作哲学。假如人們要这样来解釋柏拉圖的哲学，是很可以在柏拉圖的文字中寻得証据的；但是知道什么是眞正的哲学的人，就不会耗費精神在那些文字詞句方面，而会力求去了解柏拉圖的眞正意思。現在我們就进而考察柏拉圖哲学的本身。

于闡述柏拉圖的哲学时，〔剛才所提到的〕兩方面是不能分离开的，但我們必須注意到这兩方面，并加以不同于近代人流行的看法的判断。第一，我們必須闡明柏拉圖关于哲学和認識的一般概念，第二，我們必須对柏拉圖所討論到的哲学的特殊部門加以發揮。

第一是柏拉圖对一般哲学的价值所持的看法。一般說来，我們看到柏拉圖完全为哲学知識的崇高性所浸透了。他对于思維自在自为的存在的思想表示了高度热情。居勒尼派把存在与个人意 (191) 識相联系，犬儒派把个人当下直接的自由認作实在，而柏拉圖則与他們相反，他注重意識与实在的自身协調的統一，注重知識。在他

看来，哲学是人的本質。他随处表示了他对于哲学的尊严之最崇高的看法：惟有哲学才是人应当寻求的东西，他对哲学具有最深刻的情感和最坚决的意識，而对于一切別的东西都表示輕視。他以很大的兴奋和热情談到哲学；我們今天是不敢那样去談哲学的。在他看来，哲学是最高的财富。在許多地方他都是这样談，我在这里只从他的"蒂迈欧"篇中引証一段："我們对于最完美的事物的知識是从眼睛开始的。白天和黑夜的区别、月份和星球的运行产生了关于时間的知識，并引起我們去研究整体的性質。这样我們就贏得了哲学；上帝所賜予人类的礼物，从来沒有、也永不会再有比哲学更偉大的东西。"㊀

关于这个問題，他在"国家"篇所說的話最为著名，同时也最受到反对，这些話最足以表明他的見解，同时也最違反人們通常的观念。这段話涉及哲学与国家的关系問題，特別引人注意的，是由于它表明了哲学与現实界的关系。因为在別的地方，無論你怎样說哲学的价值，哲学却始終停留在个人的思想里面，但在"国家"篇里，哲学却涉及了法制、政府、現实界。这里柏拉圖于讓苏格拉底說明眞正国家的性質之后，又讓格劳孔打断苏格拉底的話头，要求苏格拉底說明，"这样一个国家怎样才可能实现？"苏格拉底东說西說，力圖閃避，不願接触这問題，为了想逃脫困难，他說道："一个人在描述什么是正义时，并沒有义务去說明正义如何可以成为現实。不过我們縱不能指出怎样才可能完全实現，也必須指出怎样才有接近实現的可能。"最后，在被追問得很紧时，他說："那么，我一定要說，即使汹涌的嘲笑和完全不相信向我冲来，我也一定要說。如果

(192)

㊀ "蒂迈欧"篇，第四七頁（柏克尔本第五四頁）。

不是哲学家治理国家，或者現在的所謂国王和王公眞正地和充分地通曉哲学，因而政权和哲学結合在一起，而許多現在性情不同彼此隔閡、各行其是的人，也都得到調协时，我的朋友格劳孔，我想各个国家的苦难，甚至全人类的苦难就不会有終結。”所以，只有这一点做到了，“我上面所說的那样的国家才有产生出来、得見天日的可能。”他幷且补充說道：“这是我長期迟疑徘徊不願說出的話，因为我知道，这和通常的想法太相違反了。”柏拉圖讓格劳孔回答道：“苏格拉底，你必須認識到，你所說的这些話会使得許多人——幷且不是坏人——脫下長袍，磨拳擦掌，抓住任何随手可得的武器，或者單独一人，或者合在一起，使勁向你打来。假如你沒有充分的理由去說服他們，你是很难对付他們的。”㊀

柏拉圖在这里要求国家的統治者通曉哲学，他提出哲学与政治結合的必要性。对于这种要求我們可以这样說：所謂治理就是规范现实的国家，根据事情的性質来处理問題。这就需要对事情的概念有所認識。于是就应該使得現实与概念相一致，也就是使理念成为存在。另一方面，历史的基地是不同于哲学的基地的。在历史里理念是得到实現的；因为上帝統治着世界，理念是自己实現自己的絕对力量。历史是理念以自然的方式实現其自身，不必意識到这理念——虽說在历史中当然有思想的活动，但也与确定的目的和环境有关系。历史上的行为虽說也遵循法律、道德、敬爱上帝等一般思想，理念却是这样通过思想、概念和直接的特殊目的混合在一起而实現的。这也是必然的；理念一方面通过思想而实現，一方面又通过行为的媒介而实現。足見理念在世界內得到 (193)

㊀ “国家”篇，第五卷，第四七一——四七四頁（柏克尔本第二五七——二六一頁）。

实現，并沒有什么困难；因此并不需要統治者掌握理念。理念借以实現的媒介好像常常与理念本身相違反，但这并不碍事。我們必須知道什么是行为：行为即是主体为了特殊目的所做的活动。所有这些目的都仅仅是实現理念的媒介，因为理念是絕对的力量。

說統治者应該是哲学家，說国家的統治权应該交給哲学家手中，这似乎未免有点妄自尊大。不过为了判断这話是否正确，我們最好記着柏拉圖意义的哲学及当时对于哲学的了解，即把什么算作哲学。哲学这一名詞在不同的时代里有着不同的意义。有一个时代，人們把一个不相信鬼魂、不相信魔鬼的人叫做哲学家。当类(194) 似这样的观念已成过去的时候，再沒有人会把这类的人叫做哲学家了。英国人把我們叫做实驗物理学、实驗化学的东西叫做哲学。在他們看来，一个哲学家就是进行这种研究，具有关于化学和力学的理論知識的人。我們知道，柏拉圖这里所了解的哲学，是与对超感官世界的意識，亦即我們所謂宗教意識混合在一起的；哲学是对自在自为的眞理和正义的意識，是对国家的普遍目的的意識和对这种普遍目的的有效性的意識。自民族大迁徙以来的整个历史里（在这个历史里基督教变成了普遍的宗教），人們所努力从事的，不外是把那本来是独立自在的超感官的意識、超感官的世界，那自在自为的共相、眞理，也設想成为现实性的东西，并据以規定現实。其后文化發展的任务一般講来就是如此。因此近代的国家、政府、宪法完全是另一回事，和古代的国家，特别和柏拉圖活着的时代的国家具有完全不同的基础。大体講来，我們知道，那时的希臘人对于民主宪法和由民主宪法产生的情况（这种情况是使得宪法毁坏的先在条件），都很不滿意，表示反对，加以指斥。所有的哲学家都宣称反对希臘国家的民主政治，在这种民主宪政之下，發生了群众

处罰將軍等等事件。有了这种民主宪法，大家正应当首先为了国家的最高利益而行动；而当时偶然任性的意見却占了上風，只是在短暫的期間由于杰出的个人才得到一些糾正。这些个人就是亞里斯底德、德米斯多克勒、馬尔可·奧勒留等政治能手。在我們的国家里，国家的目的、公共的最高利益，其浸透一切並發生效力，是与古代的国家很不相同的。法律的情况，法庭、宪法、精神生活的情况本身都是很确定的，只有临时性的事体才有待决定；我們甚至可以問，是否还有什么东西須待个人来解决的。馬尔可·奧勒留就是一个例子，足以表明一个哲学家登上王位可以做些什么。我們只有关于他私人活动的一些記載，罗馬帝国並沒有因为他而变得更好。腓特力二世眞可叫做一个哲学王。他是国王，他曾經从事于烏尔夫的形而上学、法国哲学和詩歌的研究。因此，照他的时代来說，他就是一个哲学家。哲学好像是基于他的特殊嗜好的一件特殊的私人事情，同他是一个国王沒有什么关系。但是在这样一种意义之下他也是一个哲学王，即他以普遍目的、幸福、国家的最高利益作为他的行为和一切設施的原則；無論与別的国家签訂条約，無論制定国內特殊法律，他都使其服从这自在自为的普遍目的。及当他的設施后来多少成为礼俗和習慣时，那些繼承的国王們就不能再叫做哲学家了，即使那同一的原則仍然存在着，政府，特別是制度，仍然建立在这原則之上。(195)

由此得到的結果就是：当柏拉圖說哲学家应該管理国家时，他的意思是根据普遍原則来决定整个情况。这在近代国家里業已更多地实現了，因为本質上普遍的原則構成了近代国家（虽非所有国家，但却是大多数）的基础，有一些国家已經达到了这个阶段，另一些国家正在爭取达到这阶段。但大家都公認，这样的原則構成政

府和权力的实質。所以柏拉圖的要求就內容講来仍然是我們当前(196)的要求。我們叫做哲学的,乃是純粹思想的运动,是涉及一种特别的形式〔按即理念〕的。如果一个国家不以普遍性、自由、公正为原則,那么这个国家就沒有建筑在这种形式上面。

在"国家"篇里,柏拉圖以形象化和神話的方式还进一步說到哲学教养和缺乏哲学教养的狀况之間的区别。那是一个詳尽的比喻,也是一个值得重視的光輝的比喻。他所采用的表象如下:"我們設想有一个地下室,有如一个大洞,有一条長的通道通向外面,向着陽光",有微弱的陽光从通道里射进来。"住在洞中的人緊緊地被鎖鏈縛着,脖子不能轉动,所以只能看見洞的后壁。在他們背后的上方,远远燃燒着一个火炬。在火炬和人的中間有一条隆起的道路,同时有一堵低牆。在这牆的后面",向着火光的地方,"又有些"别的"人,这些人"的头并不伸出高过这牆,但是"他們手里拿着各式各样的圖像、动物和人的偶像,把它們高举过牆,就好像把傀儡高举在灯影戏的戏幕上面一样,讓它們作出动作,而这些人时而相互談話,时而又靜默不言。于是这些帶着鎖鏈的人只能看得見那些投映在对面牆壁上的影像。他們將会把这些影像"——这些影像看起来是与原形反轉的——"当作眞实的东西。"但他們却無法看見实物本身;"至于那些擎举着偶像的人彼此相互間所說的一些話,洞里的人也只能听見其回声,并且会把这些回声当作影像所說的話。假如有一个囚徒被松开了,因而能够轉过他的脖子,他現在就可以看見事物本身了:但他將会以为他現在所看見的只是非本質的夢幻,最初看見的影像才是眞实的。而假如有人把他从牢(197)獄里帶出来,放在陽光下面,他的眼睛將会为陽光照耀感得暈眩,什么也看不見,他將会恨那把他帶到陽光之下的人,"認为这人使

他看不見眞理，反而只是“給予他以痛苦和灾难”。㊀

柏拉圖以很大的毅力，以科学所有的一切驕傲——我們一点也看不見一門科学对于别門科学的所謂謙遜，也看不見人对于上帝的謙遜——并以高度的自覚性，說出了人的理性是如何地接近神并且与神一致。但是，我們閱讀柏拉圖时，我們忍受着这点，我們把他当作一个古代人，而不是把他当做現存的人看待。

（甲）这一神話与柏拉圖哲学特殊的性質有着密切联系：因为它規定了感官世界、亦即人的表象所形成的現象与对超感官世界的意識、对理念的意識之間的区别。由此我們現在就可以进一步来談**認識的性質**，談**理念**，——亦即柏拉圖哲学的本身了。哲学在他看来是一般地研究共相自身的科学。他用“理念”这个名詞来表达与个体对立的共相，这是他不厭反复重述的。

柏拉圖还更确切地把哲学家定义为“渴欲观賞眞理的人。”格劳孔說：“你說得不錯。但是你怎样去說明这点呢？”苏格拉底說：“我并不对每一个人都說这話。不过你將会同意我这点。”“同意你哪一点？”“即正当与不正当是相对立的，它們是兩回事。”“当然是兩回事”。“同样，美与丑，善与惡，以及类似的其他理念，彼此都是对立着的，但每一个理念本身又是一。另一方面，每一个理念，由于和行为或身体結合在一起，由于和双方彼此之間的相反关系处处結合在一起，又表現为多。”“你說得很对。”“所以現在我把好奇的人、爱技艺的人、实际的人与現在說到的惟一可以眞正叫做哲学家的人区别开来。”“这是什么意思？”“我的意思是說，那些喜欢看和听的人，他們爱听美的声音，爱看美的顏色、形象以及一切由声 (198)

㊀ “国家”篇，第七卷，第五一四——五一六頁（柏克尔本第三二六——三二八頁）。

音顏色的因素組成的东西。但他們的思想却不能够看見和愛好美的本性本身。”“确实如此。”“而那些能够研究美的本身、能够看見抽象的美的人，不是很稀有嗎？”“誠然是很稀有。”“現在，如果有人認美的事物为美（或者認正当的行为为正当），但却不能認識美本身〔按即美的理念〕（或正义本身），并且即使有人指示給他关于美的知識（思想），他也不能了解，——像这样的人，你認为他是在清醒中还是在夢寐狀态之中度过他的生活？”这就是說，那些不是哲学家的人們是和作夢的人一样。“請看！一个人無論在睡时或醒时，把仅仅相似于某种东西（美、正义）的东西不当作只是相似于某种东西的东西，而認之为它所相似的某种东西本身，他不是在作夢嗎？”“像这样的人我一定要說他是在作夢。”“反之，那清醒的人，則把美的理念（或正义的理念）当作实在，他知道分别开什么是理念，什么只是分有理念的东西，而决不把兩者混淆起来。”㊀

讓我們首先討論一下理念这个名詞。“当柏拉圖說到‘桌子性’和‘杯子性’时，犬儒派的第欧根尼說道：我的确看見一張桌子，一个杯子，但是我沒有看見‘桌子性’和‘杯子性’。柏拉圖答道，你說得不錯。因为你的确具有人們用来看桌子和杯子的眼睛，但人們用来看桌子的本質和杯子的本質的精神，你却沒有。”㊁ (199)

苏格拉底所开始的工作，是由柏拉圖完成了。他認为只有共相、理念、善是本質性的东西。通过对于理念界的表述，柏拉圖打开了理智的世界。理念并不在現实界的彼岸，在天上，在另一个地

㊀ “国家”篇，第五卷，第四七五——四七六頁（柏克尔本第二六五——二六六頁）。

㊁ “第欧根尼·拉尔修”，第六卷，第五三节；参看柏拉圖：“国家”篇，第六卷，第五〇八頁（柏克尔本第三一九頁）。

方，正相反，理念就是現实世界。即如在留基波那里，理想的东西已經被帶到更接近現实，而不是超物理的东西了。但是只有自在自为地有普遍性的东西才是世界中的眞实存在。理念的本質就是洞見到感性的存在并不是眞理，只有那自身决定的有普遍性的东西——那理智的世界才是眞理，才是値得知道的，才是永恒的、自在自为的神聖的东西。区别不是眞实存在的，而只是行將消逝的。柏拉圖的“絕对”，由于本身是一，并与自身同一，乃是自身具体的东西。它是一种运动，一种自己回复到自己，并且永恒地在自身之內的东西。对于理念的热爱就是柏拉圖所謂热情。

从这种对于哲学的定义里面，我們立刻就可以大概看見人們談論得很多的柏拉圖的理念是什么了。理念不是别的，只是共相，而这种共相又不能被了解为形式的共相，比如說，事物只分有共相的部分，或者像我們所說，共相只是事物的特質，而应該認明白，这种共相是自在自为的眞实存在，是本質，是唯一具有眞理性的东西。对于柏拉圖理念說的誤解有兩方面：第一，从只認感性事物为眞实的形式思維方面来的誤解。对于这种思維方式，除了可感覚的事物和可用感覚表象的事物外，沒有任何存在。所以当柏拉圖把共相說成本質时，一般人总以为（一）共相只是呈現在我們前面的特質，〔因此只是我們理智中的一种思想〕；㊀ 或者（二）以为柏拉圖也把共相当作实体，当作独立的本質，〔存在于我們之外〕。㊀ ——那些人是把影子（感性事物）当作眞的；因此，（一）这个共相既不是特質，也不是（二）一个單純的思想，存在于我們之中，存在于我們的理性之中，而是（三）我們之外的存在、实体。当柏拉圖用这样的 (200)

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第三〇頁增补。——譯者

語句說，感性事物相似于自在自为的理念，或者說，理念是模型、原型时，很可以令人誤解为：这些理念也是一种事物，不过这种事物在另外一种理智里，在一种超世界的理性里，跟我們隔得很远，这些理念是一張一張的圖片，好像艺术家所摹写的原型一样，依照这个原型，他去对一定的材料加工，把这原型印入这材料里，——并且这些理念脫离了被認作有眞理性的感官对象的現实性，也脫离了个别意識的現实性。人們会以为(甲)这些理念即使不简直就是〔事物，也是一种超越的存在〕，㊀居住在另外一个世界，为我们所看不見，却又是可以想像的事物或圖像；(乙)他們并且以为〔理念也脫离了个人意識〕，㊀(而理念是个人意識的原始观念，个人意識是理念的主体，)因而也就超出于意識之外，甚至被認作只是一种脫离了意識的东西。

流行的关于理念的第二个誤解，在于当理念不在我們意識之外时，人們便以为理念好像是我們理性中的理想，这些理想或者是对我們的理性是必要的，但是这些理想的产物，却是沒有实在性的，或者是某种不可能达到的东西。前一种誤解把理念当作一种在世界以外的彼岸，而这一种誤解則把我們的理性当作那样一种在实在性之外的彼岸。而当这些理想被認作在我們〔意識〕之內的(201) 实在性的形式、直观时，則又引起一种誤解，以为这些理想好像是具有肉眼可以看見的性質。因而就把理念定义为理智的直观，以为它們必然或者直接呈現在幸运的天才里，或者直接呈現在一种陶醉或灵感的境界里，——这样就把理念当作幻想的产物。但这却不是柏拉圖的意思，也不合乎眞理。理念不是直接在意識中，而

㊀ 德文第一版有脫漏，意思不明，根据第二版，英譯本，第二卷，第三〇頁增补。——译者

乃是在認識中。理念只有当它們被当作概括性的認識之簡單性的結果的情形下，才是直观，才是直接的，或換句話說，直接性的直观只表示理念的簡單性那一环节。因此人們并不是具有理念，反之理念只是通过認識的过程才在我們心灵中产生出来。热忱〔按即陶醉、灵感〕只是理念最初的粗糙的产物，但是認識才把它們推进到明白的合于理性的發展的形态。但是它們〔理念〕同样是眞实的；它們存在着，并且是唯一的存在。

因此柏拉圖首先把能認識眞理的知識与意見区别开。"像能認識眞理的那种思想，我們可以很正当地叫做知識；但另一种就是意見。知識建筑在眞实存在上面；意見与知識正相反对，不过意見的內容并不是虛無（虛無即是無知），它意謂着一定的东西。意見是介于無知与知識之間的中間物，它的內容是'有'和'非有'的混合物。感官的对象、意見的对象、个别的事物，只是分有美、善、公正〔等理念〕，分有共相。但它們同样也是丑的、悪的、非公正的等等。一倍也同样是一半。个别不仅是大或小、輕或重，不仅是这些对立面中之一面；而且每一个别事物既是其一，复是其他。个别、意見的对象就是这样的'有'与'非有'的混合体"。㊀ 在这种混合体中，对立的兩面还沒有消溶在共相中。共相就是認識的思辨理念。我們通常意識的方式便屬于意見。 (202)

（乙）作为共相的認識对于个别意識的关系。在我們还沒有进一步考察認識（关于眞实存在的認識）的內容（对象）以前，我們还必須先对認識的主观方式予以細密的考察：一方面認識或知識本身，在柏拉圖看来，是怎样存在的，亦即怎样出現在意識中的；另

㊀ "国家"篇，第五卷，第四七六——四七九頁（柏克尔本第二六六——二七二頁）。

一方面認識的內容是怎样的或怎样表現在表象里作为灵魂而存在的。——也就是說，普遍性的認識如何表現为个别的、屬于表象的認識。于是这里就出現表象和概念的混合了。

（1）我們据以意識到神聖事物的源泉，在柏拉圖这里和在苏格拉底那里是相同的。人的心灵本身就是这源泉；心灵包含着本質的东西在自身之內。为了要認知神聖事物，人們必須把它从內心深处提到意識前面来。柏拉圖曾說过，教育人求得这种知識的，并不是一般的学習，因为基本原理乃是內在于心灵、內在于人的灵魂的。因此，一个人所認識的，也就是他从他自身之內發展出来的。这一点苏格拉底已經指出了。在苏格拉底派那里，对于这种認識方式的討論一般是采取像这样的問題的形式：道德是否可教？而关系到智者派、普罗泰戈拉时，所提的問題則是：感覚是否眞实？这一問題是和科学的內容，并且和科学与意見的区別有着最密切的联系。我們表面上是在学習，其实只是**回忆**。柏拉圖常常回复到回忆这一問題；在“美諾”篇中他特別討論了这个問題。他認为，一般講来，沒有东西可以眞正說是从学習得来，学習宁可說只是对于我們已知的、已具有的知識的一种回忆；——这种回忆只是当我們的意識处于困惑狀況时才被刺激起来的（以意識的困惑为原因）。⊖ (203)

柏拉圖对于这一問題立刻就賦予了一种思辨的意义，在这里他所从事討論的乃是認識的本質，而不是关于获得知識的經驗的观点。因为一般所謂学習是指接受一种异己的东西进入思維的意識，这乃是用事物去塡滿一个空的空間的机械联合过程，而这些事

⊖ “美諾”篇，第八四頁（柏克尔本第三五五——三五六頁）。

物对于这空間乃是生疏的、不相干的。这样一种外在的增加的关系，把灵魂看作白板（就好像在有机体中分子的增加那样），是不适合于心灵的性質的（乃是死的），而心灵乃是主观性、統一性、存在于并保持在自身內。但是柏拉圖提出了意識的眞正性質，他認为心灵即是以其自身为对象的东西，或者自己为自己而存在的东西。这里就提出了在运动中的眞实共相的概念了；共相、类本身就是自己的生成。它是这样的东西，它的生成〔發展〕即是它自己的潜在性的实現，它所变成的东西，即是它原先就已經是的东西。它是它自己的运动的起点，但它在运动的过程中决不走出自身之外。心灵是絕对的类；凡是不潜在于它自身的东西，即是对它不存在的东西；它的运动只是不断地返回于自身。依此說来，学習是这样一种运动，在学習过程中沒有异己的东西增加进去，而只是它自己的本質得到实現，或者它自己的本質得到自覚。（凡是还不曾認識到的东西也仍是灵魂或意識，不过被想像成自然存在罢了。）那激励 (204) 意識去寻求知識的东西，就是这种假象，就是这种假象所造成的混淆：把自己的本質当作与自己对立的他物、当作自身的否定者——一种和自己的本質相矛盾的現象形态，因为心灵具有（或者即是）一种內在确信，确信自身是一切实在。当心灵揚弃了这种作为他物的假象时，它就把握住客观的东西，也就是說，它直接就在对象中意識到它自身，于是就达到了知識。对于事物的表象誠然是从外界来的，特别是关于个别的、时間性的、变动不居的事物的表象，——但共相、思想却不是从外界来的。眞理在心灵自身中有其根源，并屬于心灵的本性；憑借心灵可以抛弃一切权威。

在某一意义下，回忆是一个笨拙的名詞。这里面包含有把在别的时間內已經获得的观念重新提出的意思。不过回忆也还有另

外一种意义，一种从字根衍出的意义，即內在化、深入自身的意义。㊀这是这个詞的深刻的有思想性的意义。在这意义下我們可以說，对共相的認識不是別的，只是一种回忆、一种深入自身，那在外在方式下最初呈現給我們的东西，一定是杂多的，我們把这些杂多的材料加以內在化，因而形成普遍的概念，这样我們就深入自身，把潛伏在我們內部的东西提到意識前面。不容否認，在柏拉圖那里，記忆这一名詞常常具有上面所說的第一种經驗的意义。

柏拉圖把意識本身就是知識的內容这一正确的概念，部分地用表象和神話的方式表达出来。我們已經提到过，他把学習叫做回忆。为了証明这点，在"美諾"篇中，他用一个沒有受过教育的奴隶作为例子。(205) 苏格拉底盤問这奴隶，讓他依照他自己的意見回答，旣不敎給他什么，也不肯定什么是眞的；这样一来，最后使得他說出了一个几何学上关于正方形的对角綫和它的兩边的比例的定理。这个奴隶只是从他自身中引申出知識，所以就好像他只是回忆起某些他已經知道、不过却忘記了的东西。当柏拉圖在这里把这种知識从意識中出現的事实叫做回忆时，他这种說法已含有認这种知識从前業已眞实地存在于意識中的意思，这就是說，个人的意識不仅就其本身說或按其本質說，具有知識的內容，而且即便作为个人意識，不作为普遍的意識，也已經具有这种知識內容了。㊁但是这种个別性的环节仅只屬于表象，这个人乃是一个感性的一般的人。因为回忆只关涉到这个人之作为感性的个別的人，不是作为一般的人。回忆屬于表象，不是思想。因此在这里知識的出現的本質是和个別性、和表象混合着的。認識在这里表現为灵魂的形

㊀ 按"回忆"德文是 Erinnerung，即是向內反省之意。——譯者

㊁ "美諾"篇，第八二——八六頁（柏克尔本第三五〇——三五九頁）。

式，表現为潜在的本質、“一”的形式，因为灵魂只是心灵的一个环节。而柏拉圖在这里就过渡到神話、想像的領域（他用神話进一步發揮这种思想），而神話和想像的內容已不复是共相的純粹的意义，而具有个别性的意义。

于是柏拉圖便把心灵的这种潜在性描述为在时間上的先在性，而認为眞理必定已經在另一个时間內对我們存在过。不过同时必須指出，他幷沒有把这种看法当作哲学的学說，而只是用傳說（神話）的形式陈述出来，“这些神話他是从那些自身能理解神聖的东西的祭司和女祭司那里接受来的。类似的神話品达以及别的聖潔的人也曾講述过。按照这种神話，人的灵魂是不死的，它現时的停止存在就是人們所謂死亡，而它还可以再次出現，但决不至于消灭。假如灵魂既是不死的，幷且还常常再次出現，”（輪迴）“它看見过現世以及陰間”（無意識地）“的一切，那么，就不会更有什么学習，只是回忆灵魂已經知道的东西，只是回忆它从前曾經看到的东西。”[1] 这是从埃及神話借用来的。人們抓住这种感性特質，便以为这是柏拉圖所确立、假定的思想。其实柏拉圖毫沒有确立那样的东西。这种神話与哲学幷無关系，也显然不屬于柏拉圖的哲学。以后他所說的关于神的許多話，更是与哲学無关。 (206)

（2）在“斐德罗”篇里，这一神話还进一步得到光輝的發揮。他仍然运用回忆的通常意义，即認人的心灵在过去时間內曾經看見过呈現在他意識內的眞理和絕对存在。但柏拉圖的主要努力在于指出，心灵、灵魂、思維是自在自为的。所以他对于心灵的規定才采取这样的形式，幷且断言，知識不是从学習得来，而只是对于

[1] “美諾”篇，第八一頁（柏克尔本第三四八——三四九頁）。

已經存在于心灵內、灵魂內的东西的一种回忆。認为灵魂是能思維的，并認为思維本身是自由的，在古代哲学家中，特別在柏拉圖的观念里，与我們所謂灵魂不死是有着直接联系的。在“斐德罗”篇中，柏拉圖曾說到这点，“为的是指出，爱是一种神圣的發狂，并且可以給予我們以最大的幸福。”这是一种狂热的境界，这种狂热在这里对理念有一种强烈的、超过一切的傾向。——这种狂热乃是基于对理想的一种意識或知識，而不是直观、不是基于心情或感覚的狂热。他說过：“为了昭示什么是爱，他必須闡明什么是神的灵魂和人的灵魂的性質。”——“第一，灵魂是不死的。因为凡是自身运动的东西就是不死的、不消逝的；而凡是由于别的事物而运动的东西就是要消逝的。自身运动的东西就是原則。因为它具有它的来源和起始于它自身中，而不是出于别的事物。而且它也同样不能停止运动，因为只有由于别的东西而运动的才能停止运动。”㊀因此柏拉圖首先發展了灵魂是自身运动者这一簡單概念，照这样說来，灵魂就是心灵的一个环节。自在自为的心灵的固有生命是在于意識到自我本身之絕对性和自由性。不死的东西就是不致遭受变灭的东西。

(207)

当我們說到灵魂不死时，我們总常常把灵魂当作有形体的、具有各式各样的特質的东西，而这些特質是变化的，于是便以为灵魂是独立于这些特質的。我們把思維也認作这类的特質，于是就把思維規定为好像是可以消逝的、可以停止存在的东西。对于这一問題的提法就是从表象的观点出發的。在柏拉圖那里，灵魂不死是与灵魂亦即能思維者密切联系着的，因此思維并不是灵魂的一

㊀ “斐德罗”篇，第二四五頁（柏克尔本第三八頁）。

个特質。我們以为，灵魂沒有了想像、思維等等仍可以存在、可以持續。灵魂的不灭也就被看成一件事物的不灭，被表象成像一个存在着的东西那样。反之，在柏拉圖这里，灵魂不死这一規定有着很大的重要性，即由于思維不是灵魂的特質，而是它的实質，所以灵魂也就是思維本身。犹如对于物体，我們說，物体是有重量的，重量就是物体的实質。重量并不是物体的質，因为物体之所以是物体，即因为它有重量。把重量从物体內抽离开，則物体便不复存在；同样，把思維从灵魂內抽离开，則灵魂便不复存在。思維乃是共相的活动，但共相并不是抽象的，而是自己反映自己、建立自身同一的过程。这种过程發生在一切表象活动里。既然思維是这样的共相，即自己反映自己、自己保持自己的共相，所以它是自身同一的。但自身同一者即是不变化、不消逝的。所謂变化即是一物成为他物，不能在他物中保持自己。反之，灵魂就能在他物中保持自身。例如，在直观里，它与他物、与外部的材料相接触，并同时保持其自身。柏拉圖所講的灵魂不死和我們宗教观念里的灵魂不死，意义不同。柏拉圖所謂灵魂不死是和思維的本性、思維的內在自由密切联系着的，是和構成柏拉圖哲学出色之点的根据的性質、和柏拉圖所奠定的超感官的基础、意識密切联系着的。因此灵魂不死乃是首要之事。 (208)

他繼續說：“要闡明灵魂的性質，乃是一个漫長的神聖的研究工作，但是从人来說用一个寓言比較容易說明。”以下他就提出一个神話（寓言），不过这神話却华丽而不够謹严。他說：“灵魂就好像一輛馬車和御者联合起来的力量。”这个形象对于我們沒有說明什么。“那神灵的馬”（象征欲望）“和御者是很好的，而且是出自良种。但我們的駕駛人”（御者）“最初掌握着繮繩；不过其中的一匹 (209)

馬是美好的，而且出于良种，而另一匹馬則相反，而且出于劣种。这样一来駕駛这輛馬車就感得困难而矛盾了。我現在試圖說明，一个有死的生物如何不同于不死的生物。一切灵魂关怀着無生命的东西，它漫游整个天宇，由一个理念（种，εἶδος）过渡到另一个理念。当它〔灵魂〕是完善的并有翼能飞时，則它便往上升”（具有崇高的思想）“并且主宰整个世界。但当它的翅膀下降时，則灵魂就飄搖不定，并往下墜，直至它达到坚实的土地为止：于是它就取得一具泥土的軀体，而这軀体仍然为它〔灵魂〕的力量所推动；这样一个全体就叫做生物（ζῷον，动物），——灵魂和肉体就这样結合在一起，并且得到有死者的称号”。㊀ 所以一匹馬表示作为思維的灵魂，是自在自为的存在；另一匹馬表示灵魂与物質的联合。这种从思維到形体的过渡是很困难的，很难为古代哲学家所了解；关于这点在亞里士多德那里还可看到更多。从上面所說的，我們可以看出人們对于柏拉圖哲学何以有了这样的观念，即以为他認为灵魂本身在今生以前便已經存在着，以后又墮落到物質中，与物質相結合，因而使自己受到玷污，并且認为灵魂的使命在于重新脫离开物質。精神实現或体現其自身这一見解，乃是在古代哲学家那里未得到深刻研討之点。他們有了兩个抽象体：灵魂和物質，对于兩者的联合，他們只是用灵魂墮落的形式表达出来。

(210) 柏拉圖往前繼續說，“不过关于不死的东西〔按即神〕，如果我們不按照一个能認識的思想，而憑借表象去表达它，如果我們不洞見，也不充分理解神的性質，那么，我們就会以为神的不死的生命是一种具有肉体和灵魂的生命，而兩者是永远一起产生的（合而为

㊀ “斐德罗”篇，第二四六頁（柏克尔本第三九——四〇頁）。

一体的 σνμπεφνκότα)"㊀肉体和灵魂本身既是永远在一起的，所以就不是外在地凑合的。（灵魂和肉体两者都是抽象物，但生命是兩者的統一，而神的本質照表象說来是灵魂和肉体之为一体而不可分；但其实，神的本性是理性，是理性的形式——灵魂——和內容之为一体而不可分。）这乃是对于神的一个偉大的定义、一个偉大的观念，与近代对于神的定义并沒有什么不同，近代的定义为：神是客观性与主观性的同一、理想与現实的不可分、灵魂与肉体的不可分。有死的或有限的东西被柏拉圖很正确地規定为这样的东西，其存在或实在不完全符合理念，或确定点說，不完全符合主观性。

現在柏拉圖复进一步說明，神性的生活是什么样子（他描写了灵魂所表演的戏剧），以及“灵魂的翅膀又怎样墮落。神灵的馬車列队前行，指导队伍进行的是众神之主宙斯，他坐在有翼的馬車上領导着。还有别的神灵和女神跟随着他的后面，排列成十一小队。每一个神灵各自完成他的任务，他們进行着庄严神聖的戏剧。灵魂中無色的、無形的、不可感触的本質需要思想为其唯一的观賞者，因而就产生了眞知識。因为这样灵魂就看見了眞实存在，并生活在对于眞理的观察中，由于它循着不断地回复到自身的”（理念的）“圓周而行。在这个”（神灵的）“圓周里，它观認到正义、节制和知識，它并不是看見了人們所謂事物，而是看見了眞正的自在自为的存在”。柏拉圖是把这戏剧当作曾經發生过的来描写的。“当灵魂从这样的观賞回来时，御者把馬安置在厩里，飼之以不死之藥，飲之以神聖之酒。这就是神灵的生活。但是，其他的灵魂，由于御 (211)

㊀ “斐德罗”篇，第二四六頁（柏克尔本第四〇頁）。

者的过失，或由于馬陷入泥淖，便离开那种天界，不复能看見眞理，以意見作为食物来充飢，幷墮落到地上。由于各个灵魂各自看見的眞理有或多或少的不同，它們在这里所处的地位也就有或高或低的不同。不过在这样的情况下，它們还保持着它們对已經看見过的东西的回忆，当它們一看見某种美的、善的东西时，它們就会忘掉自己，發生狂热。于是兩翼也就重新贏得了力量，灵魂回忆起它从前不仅看見某种美的善的事物，而且看見美的理念、善的理念本身的境界。"㊀ 因此神灵的生活是只有灵魂才可享受的，它在个别的美的事物里可以回忆起那普遍的东西。这就包含着，在作为自在自为的灵魂里，那作为自在自为的美、善、正义的理念，也具有自在自为的普遍性。这就是柏拉圖思想的基本原則和普遍基础。

这里我們可以看見，柏拉圖在什么意义下說到知識是回忆。(212) 他明明白白地說，这只是在比喻和寓言的意义下那样說的，幷不是像神学家那样地認眞去問，灵魂是否在誕生以前即已存在，以及存在在什么地方。我們决不能得出結論說柏拉圖有了这种信仰或意見。关于这点，他从来沒有說过在意义上与神学家所說的相同的話。他決沒有說过从一个圓滿的境界墮落下来的話，譬如說，人必須把現世生活当作囚禁的生活；但他却意識到，这只是一个比喻的表象。他当作眞理表达出来的，乃是意識本身在理性中就是神聖的本質和生活，人在純思想里看見幷認識这本質，而这种認識的本身就是居住幷运动于天界中。

在論到灵魂不死的地方，那作为灵魂的認識形式才更明确地

㊀ "斐德罗"篇，第二四六——二五一頁(柏克尔本第四〇——五〇頁)。

表达出来。在"斐多"篇中柏拉圖对灵魂不死的观念有进一步的發揮。在"斐德罗"篇中，神話与眞理被規定为分离的，并且也显得如此，而在"斐多"篇中便很少这样，"斐多"篇是柏拉圖讓苏格拉底談論灵魂不死問題最著名的对話。至于柏拉圖之把关于灵魂不死的討論和苏格拉底之死的故事相結合，是永远値得贊揚的。讓不死的信念从一个正考虑着要放弃生命的人的口中說出，使不死的信念由于这临死的一幕而活躍生动起来，反过来，苏格拉底之死也由于这种不死的信念而活躍生动了，这种安排实在最适当不过了。同时必須指出，所謂适当，必須具有这样的意义，即首先必須特殊地适合于那临死者，所涉及的必須是他本人而不是普遍的人，是他自身作为个別的人的确信，而不是普遍眞理。所以我們在这里所碰見的，絕少是表象形式和概念形式的分离，不过这里所涉及的表象，远不同于那种陷入粗笨的想法，把灵魂表象为一种实物，并且按照 (213) 实物的方式去問它能綿延或持續多久。例如，我們看見苏格拉底在这样的意义下說："对于追求眞理——这是哲学的唯一任务——，肉体或与肉体有关的东西乃是一种障碍，因为感性的直观不能表明任何純粹的东西像它本身那样，而眞理必須在灵魂远离肉体的情形下才可以被認識。因为正义、美和同类的理念是唯一的眞实存在，不会遭受任何变化和毁灭；这些理念不是憑借肉体所能認識，只有通过灵魂才看得見。"㊀

我們看見，即在这种分离中，灵魂的本質也沒有被看成实物式的存在，而是被認作共相。这种思想，在下面柏拉圖証明灵魂不死时，我們还可看見更多。这里的主要思想是已經考察过了的，即認

㊀ "斐多"篇，第六五——六七頁（柏克尔本第一八——二三頁）。

为"灵魂在今生之前業已存在，因为学習只是一种回忆。"㊀这話包含着：灵魂已潜在地具有它所实現的东西。这里我們决不可以把它想成是天賦观念那种坏的看法，天賦观念包含着認理念为一种自然存在的說法，好像以为思想一方面已經是天生就固定那样的，一方面具有一种自然的存在，即不首先通过心灵的活动便自己产生出来似的。但柏拉圖認为灵魂的不死主要地在于"复合的东西是要遭受分解和毁灭的，反之單純的东西是不会被分解和毁灭的；而那永远自身相等、自身同一的东西就是單純的。美、善、相等，由于是單純的东西，所以是沒有任何变化的，反之，包括这些共相于其中的东西，如人、事物等则是有变化的，是能被感官感觉的，而單純的东西〔按即共相〕則是超感覚的。因此在思想中的灵魂轉向思想，儼如以思想为亲屬，并且与思想有所交往，它也必定被認为具有單純的本性。"㊁ (214)

这里更足以說明，柏拉圖不是把單純性認作事物的單純性，譬如化学元素的單純性等，这样的單純性是不能認作有自身区别的，这只是抽象的同一性或抽象的共性，作为一种存在的單純物。

但最后共相本身又具有存在的形式。例如說："我們听見的和音，它不外是一个共相，一个單純的东西，一种殊异事物的統一。不过这种諧和是与感性事物相联結的，并且与此感性事物一同消逝，如像笛子的音乐与笛子一同消逝一样。"㊂柏拉圖指出，"灵魂也不是这种样式的和諧，因为这种感性的和諧乃是在事物之后，跟随着事物而来，但灵魂的和諧乃是自在自为的，先于一切感性存在

㊀ "斐多"篇，第七二頁(柏克尔本第三五頁)。

㊁ 同上書，第七八——八〇頁(柏克尔本第四六——五一頁)。

㊂ 同上書，第八五——八六頁(第六二——六三頁)。

的。感性的和諧有各种不同的音阶，而灵魂的和諧却沒有量的差別。”㊀

由此可以明白，柏拉圖完全把灵魂的本質認作是共相，不是从感性的个别性中去肯定它的眞理性和存在，而对于灵魂不死，他也不是像我們所假想那样，在表象的意义下，把灵魂当作个别事物。至于以后在神話中也說到灵魂于死后居住在另一个較輝煌庄严的世界，在前面我們已經看到，这里所謂天界是什么样的性質。 (215)

（3）至于說到灵魂的教育和修养，这是和前面所說的灵魂的性質相联系着的。我們决不要把柏拉圖的唯心論当作主观唯心論，当作近代所想像的那种坏的唯心論那样，好像人什么东西也不能学習，完全不受外界的决定，而認为一切观念都从主体产生出来。常常有人說，唯心論是这样的一种学說，即認为个人从他自身創造出他的一切观念——甚至当下直接的观念，并从自身里面建立一切。这乃是一种反历史的、完全錯誤的想法。如果对于唯心論作这样粗糙的了解，那么，事实上在所有的哲学家中，將沒有一个人是唯心論者了。柏拉圖的唯心論也同样是和这种形态的唯心論距离很远的。

單就学習〔按即認識〕而論，柏拉圖是預先假定了那眞正有普遍性的东西，理念、善、美都早已潜伏在心灵自身之內，只是从心灵中發展出来罢了。在他的“国家”篇（卷七）里，联系到我已提到过的这点，他曾說到教育、学習是怎样的性質。他說：“我們必須認为，知識和学習（$\pi\alpha\iota\delta\varepsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$）的性質不是像有些人所主張的那样”（他是說不要像智者派那样），“那些人于說到教育时，以为知識仿佛不是

㊀ “斐多”篇，第九二——九四頁（柏克尔本第七四——八〇頁）。

包含在灵魂之內，而仿佛是被放进灵魂之內，就如像把視覚放进瞎了的眼睛里面那样”，好像眼科医师施手术去医治眼睛中的翳障那样。認为知識完全来自外面这一看法，在近代有了極其抽象、粗糙的經驗派哲学家为代表，他們断言，人对于神聖事物所知道的、所

(216) 認之为眞的一切，皆由于教育和習慣而来，灵魂、心灵只是一种完全無确定性的可能性。这个学說推到極端，就是認为一切都是从外界給予的啓示說。在新教里，还沒有这样抽象的、粗糙的观念；新教認为信仰本質上是精神的証驗，这就是說，它認为个别的主观的精神本身就具有建立和制作那仅仅以外部事物的形式給予它的規定。柏拉圖也反对那样的观念。他說道（这关涉到上面所提到的仅只是基于想像的神話）：“理性教导說，每一个人在他灵魂內都潛伏着一种內在的性能，他本身具有借以学習的官能。譬如說，人的眼睛不能够由黑暗轉向光明，除非随着他的整个身体轉过来，同样地，我們的整个灵魂必須掉轉方向，离开那变动着的現象界，”亦即轉离开偶然的东西，偶然的观念和感覚；“灵魂必須轉向眞实存在，直到它能够經受得住陽光、能够观看眞实存在之明朗和光明。不过我們說，这个眞实存在就是善。認識眞实存在的艺术就是教育的艺术。而教育也只是一种使灵魂轉向的艺术——也就是用什么方式可以使这一轉向来得最容易、最有成效，幷不是把視覚放进（ἐμποιῆσαι，弄进）人里面，而乃是使視覚發揮其作用，因为他已經有了視覚，不过沒有适当地轉向自身，因而沒有看見他所应該看見的对象。灵魂的其他美德与肉体比較接近；它們不是先在于灵魂里，乃是通过練習和習慣得来”，因此这些美德也就可以加强和削

(217) 弱。“反之，思維作为神性的〔美德〕决不会失掉它的力量，它之变好或变坏只是由于轉向的方式。”㊀

这就是柏拉圖所确立起来的关于內在和外在的关系。类似这样的观念，認心灵由自身而决定善的性質，对于我們远比〔对于柏拉圖〕更为熟習，不过在柏拉圖那里这些观念是初次被确立起来。

（丙）認識的差別，知識的方式。柏拉圖認为唯有由思想产生出来的才有眞理性。認識的源泉是多方面的；感情、感覚、感性的意識就是源泉。最初的是感性意識；感性意識是我們所熟習的，我們的認識从此开始。至于認为眞理是由感覚給予的，乃是智者派的学說，而为柏拉圖所一貫反对的。在普罗泰戈拉那里我們曾看到这种学說。“感情”这一名詞容易引起誤会。一切都包含在感情中，例如柏拉圖所謂爱美的狂热（$\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$）。眞理在这里表現为感情的形态；不过感情本身只是人們借以把武断的意志当作眞理的特性的一种形式。而眞理的眞实內容并不是通过感情給予的，因为在感情里面任何內容皆有其地位。虽說最高的內容必然是在感情中，不过感情并不是眞理的眞实形态。感情是完全主观的意識。我們在記忆中、在理智中所具有的，不同于我們在感情中、在心情中所具有的，亦即不同于在我們的內在主观性、自我、“这一个”〔按即个体性〕之中的东西。当一个內容是在心情中时，我們可以說，它是第一次处在最眞实〔适当〕的地方，因为它是完全和我們的特殊个体性相同一的。但錯誤的了解在于認为一个內容旣然在我們的情感中，因而就說它是眞实的。因此柏拉圖的学說之偉大，就在于認为內容只能为思想所塡滿，因为思想是有普遍性的。普遍的东西〔即共相〕只能为思想所产生，或为思想所把握，它只有通过思維的活动才得到存在。柏拉圖把这种有普遍性的內容規定为理念。(218)

㊀ “国家”篇，第七卷，第五一八頁（柏克尔本第三三三——三三四頁）。

柏拉圖还进一步規定了我們意識、知識中的各种区别。在"国家"篇第六卷篇末，他揭示出感性知識和理智知識的区别。柏拉圖把理智知識、思維、共相区分为兩种：像几何学那样的知識就是思維(διάνοια)；但純粹的思維就是理智(νόησις)。感性的知識也有兩方面：(一)"在感性知識里，第一是外部現象，反映在水中的形象，以及反映在坚实、平滑、放光的物体中的影像。第二种感性知識則包括那些影像所映現所近似的实物：动物、植物"，这是具体的有生命之物，"人們所制造成的器物"(全部制成品屬于此类)。(二)理智的知識也有兩方面的內容：第一，"灵魂利用上面所說的那种〔反映的〕形象"(感性的、杂多的形象)，必須根据初基〔假設〕来进行研究，因为它不能追溯到原始(原理，ἀρχήν)，而須往下寻求末端(結果)。另一种理智知識是灵魂在自身內所思想的东西，在这里灵魂从初基、从假設出發达到一个不是基于假設的原理，并且也不需要反映的形象，像前一种假設的知識那样，而是通过理念(εἴδεσι)自身、通过方法(μέθοδον)。在几何学、算术以及类似的科学里，人們預先假定了相等与不相等、圖形、三种不同的角等等。并且当人們从这样的初基(假設 ὑποθέσεις)出發时，人們相信用不着加任何說明，因为这乃是人人熟知的东西。此外你知道，人們虽是运用那些看得見的圖形，并談論那些圖形，然而他們在思想中所保有的却(219)并不"(仅仅)"是这些圖形，而是理想〔的原型〕，这些可見的圖形仅是一些摹本，因为人們所思維(規定 λόγους)的乃是四边形自身〔即絕对的四边形〕以及四边形的对角綫自身，而不是他們所画出的〔感性的〕形象。关于其他事物，情形亦复如此。"人有一个确定的圖形在他前面(他是这样来进行工作的)；但他〔思想中〕所意想着的圖形却不是那特定的圖形，借这一个三角形，我意想着一般的三

角形、那普遍的三角形，我所从事研究的并不是一个感性的东西。"人們所描画的那些圖形(这些圖形也可以产生影像并在水中反映出形象)，他們仅只运用一切圖形作为反映的形象，他們总力求看見这些形象的原型，这些原型人們只有憑借思想、反思($\tau\tilde{\eta}$ $\delta\iota\alpha\nu o\acute{\iota}\alpha$)才看得見"，而非感官所能看見。不过思想的这种对象却不是純理智的存在。——"确实如此！——这就是上面我提到的那一类的思想对象，要研究这样的对象，灵魂必須运用假設，因为它沒有追溯至〔第一〕原理，这是由于它不能超出假設"(一种預先的假定)，"不过这些次要的形象是被灵魂运用来当作和那些原型完全相似，并且完全被規定为这样。——我知道，你所說的，乃是在几何学及别的类似的相关科学中發生的情形。——現在試認識一下理智知識的另一部門，这是理性本身所涉及的知識，在这里理性通过辯証法的力量(性能)运用假設，不是把假設当作原理，而是实际上只当作假設，当作阶梯或出發点；由此直至理性，达到無假定的东西、万有的〔第一〕原理"，这就是自在自为的存在，"掌握住它、并掌握住依存于它的东西，于是又推究至最后，因为这样它完全不需要任何感性的东西，只需要理念本身，所以它就这样通过理念自身最后达 (220) 到理念。"認識理念就是哲学的目的和任务。理念应該从純思想本身去探討，而純思想只运动于这样的純思想之中。——"我明白了这点，但还不够充分。你似乎是想要断言，从辯証法这一科学去考察存在和知識，所得来的概念，較之那以假設作为原則的科学(在这些科学里，考察这些对象的人們，也必須用理智，而不要用感官)所得来的概念还更为明白些($\sigma\alpha\varphi\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho o\nu$ 正确些)。因为他們在考察时沒有提高到絕对的原理，而是从假設出發去思辨：所以他們似乎沒有用思想去处理这些对象，虽說有了第一原理，这些对象

是可以被思想認識的。几何学及其同类的科学的方法(思維方法，ἕξιν)你似乎叫做‘抽象理智’(διάνοιαν)，因而抽象理智”(推論，反思的認識)“便是介于理性(νοῦς)和意見(δόξα)之間。——你了解得完全正确。相应于这四个区别，我將要提出灵魂的四种性能：(一)形成概念的思維(νόησις)占最高地位；(二)理智(διάνοια)居第二；(三)第三叫做信仰(πίστις)”，这是关于动物、植物的信仰，因为它們是有生命的、与我們是同性的、同一的——这是真的意見；(四)最后为表象或圖画式的知識”(εἰκασία imaginatio, assimilatio)。“这就是真理性和明晰性的等級。”㊀

(221) 这样，柏拉圖就把感性知識規定为最初的形态，并把反思規定为另一形态，所謂反思即是有感性意識混杂在內的思維。这里，据他說，就是一般科学出現的地方。科学建筑在思維、普遍原則的規定、基本原理、假設上面。这些假設本身不是感官所能观察，其本身也不是感性的；它們無疑地是屬于思維。不过这还不是真正的科学；真正科学在于观察那絕对普遍的东西，那精神性的共相。柏拉圖把感性的意識、特別是感性的表象、意見、直接的知識都包括在“意見”(δόξα)这一名詞之內。介于意見和真正科学中間的是抽象理智的認識、推論的反思、反思的認識，这种認識作用从感性認識中構成普遍的規律、确定的类〔即概念〕。最高的認識是自在自为的思維，这种思維以最高的〔理念〕为对象。这种区分是柏拉圖〔認識論〕主要的基础，并且在他那里得到較詳細的說明。

現在我們由認識进而考察認識的內容。在这里，理念进一步得到組織或系統化，并被建立为特殊領域；这一特殊領域構成关于

㊀ “国家”篇，第六卷，第五〇九——五一一頁(柏克尔本第三二一——三二五頁)。

理念的科学体系。这个內容在柏拉圖这里开始分为**三部分**，我們可以区分为思辨哲学、自然哲学和精神哲学。思辨的或邏輯的哲学古代哲学家叫做**辯証法**。第欧根尼·拉尔修以及其他古代的哲学史家曾明白說过，在伊奥尼亞派創立了自然哲学、苏格拉底創立了道德哲学之后，柏拉圖又加上了辯証法。这种辯証法并不是我們前些时候所看見的那样的辯証法，——不是把观念弄混乱的那种智者派的辯証法，而是在純概念中运动的辯証法，——是邏輯理念 (222) 的运动。柏拉圖哲学的第二部分是一种**自然哲学**，特别是在"蒂迈欧"篇里。在"蒂迈欧"篇里理念得到了具体的表达。第三部分是**精神哲学**；关于精神的理論方面，如他如何区分認識的种类，已經一般地討論过了，因此还須考察的只是他的实踐哲学，主要地是他对于一个完善的**国家**的闡述。我們想要按照这三部分的区分，来詳細地考察柏拉圖的哲学。

在先行提示了柏拉圖辯証法的組成部分之后，还須指出：柏拉圖哲学的全部內容虽分为三部分，但实际上在"国家"篇以及"蒂迈欧"篇这些著作里是联系在一起的。此外还应該加上"克里底亞"篇，不过这篇仅只流傳下头一部分，是人类或雅典的一个理想的历史。这三个对話被柏拉圖当作一个有联系地进行着的談話。此外还必須列入"巴門尼德"篇，这样，这几篇对話合在一起，便構成了柏拉圖哲学的整个体系。

一 辯証法

形式的哲学思維只能把辯証法看作一个使表象、甚至使概念混乱并表明其为虛無的艺术，以致辯証法的結果仅只是消極的。这种辯証法我們在柏拉圖那里常常見到：一部分是在那些比較眞

正屬于苏格拉底式的、道德的对話里，一部分也是在許多涉及智者派关于知識的看法的对話里。但是眞正辯証法的概念在于揭示純概念的必然运动，并不是那样一来好像把概念消解为虛無，而結果(223)正好相反：它們〔概念〕就是这种运动，并且(这結果簡單地說来即：)共相也就是这些相反的概念之統一。在柏拉圖这里，对于辯証法的这种性質的完全的意識，我們誠然还找不到，但是我們的确在其中找到了辯証法，这就是說，我們發現了：絕对本質在純概念的方式下被認識了，并且純概念的运动得到了闡明。

使得对柏拉圖辯証法的研究感到困难的，乃是他把共相〔概念〕是从表象中發展出来和揭示出来的。这种从表象开始的方法好像使得認識更为容易，其实使得这个困难更为增大，因为这种方法把我們引进不同于理性的、有着完全另外一个标准的領域，并且使得这个領域出現在我們面前；与此相反，如果認識只是在純概念里进行着、运动着，則表象就完全不会被記起。正由于这样，概念才贏得較大的眞理性。因为不然的話，純粹邏輯的运动似乎很容易成为一个独立存在的独特的領域，而另外有一个同样有效准的領域和它并列着。但是由于这兩个領域在柏拉圖那里被結合在一起，于是思辨的东西才表現在它的眞理性里，亦即被表明为唯一眞理；这是由于把感性的意見轉变成思維而达到的。

前面談到苏格拉底时已經指出，苏格拉底式教育的主要意义首先在于把共相提到人的意識前面。这一点从这时起我們可以認作已經完成了，并且只須指出，柏拉圖的許多对話目的仅仅在于使一个普通的表象得到意識，关于这点我們用不着費力多談了；所以柏拉圖文字的冗長常常令人厭倦。

在我們意識內首先有个别的东西、直接的个别的东西、感性的

实在，或者也有理智的范疇，这些范疇被我們当作最后的真实的东西。于是我們便把那外在的、感性的、真实的东西認作与理想的东西相对立。但是理想的东西是最真实的、唯一的实在；而認理想的东西为唯一实在，便是柏拉圖的洞見：有普遍性的东西乃是理想的东西，真理是有普遍性的东西，思想在性質上与感性的东西相反。許多对話的內容都在于指出：凡个別的东西、多数的东西都不是真实的东西；我們必須在个別內只去考察共相。共相首先是不确定的，是抽象的，并且由于这样，它本身不是具体的；但是主要問題在于对共相本身加以进一步的規定。这种共相現在柏拉圖就叫做理念（εἶδος），我們有时把它翻譯成类、种。無疑地理念也是类、种，不过这只是为思想所把握、为思想而存在的。因此我們必不可以把理念想成某种超越的、远在他方的东西；理念并不是在表象中实物化、孤立化了的东西，而乃是类。理念我們通常称之为共相。美、真、善本身是类。如果單就我們的理智看来，类只是表現給我們的外在特征，是为方便起見而綜合出来的，——类乃是相同的特性、許多个別事物經过我們的反思而作出的綜合——：像这样，我們所得到的只是在純全外在形式中的共相。动物是类，动物是有生命的，它屬于有生命的这一类，有生命就是它的实質的、真的、实在的东西；夺去了动物的生命，动物就不存在了。 (224)

所以柏拉圖的努力就在于給予这种共相一个定义。他的另外一个洞見是認为感性的东西、直接存在的东西、事物、現象不是真的东西，因为它們是在变迁中的，是为他物所决定的，而不是由自身决定的。这是柏拉圖經常据以出發的一个主要方面。感性的、受限制的、有限的东西只是与他物处在关系中，只是相对的；即使我們对于它們有了真的表象，它們也沒有客观意义的真理性。它 (225)

們本身就不是真的，它們旣是它們自己，又是它們的对方，而这对方也被当作存在着的。因此它們有了矛盾，而且是不可消除的矛盾。它們存在着，而对方有力量支配它們。柏拉圖的辯証法是特別針对着这种形式的有限事物而提出的。前面已經提到过，柏拉圖辯証法的目的在于攪乱并消解人們的有限的表象，以便在人們意識中引起对認識真实存在的科学要求。柏拉圖的許多对話都具有这样的目的，并且以并未提出积極的內容告結束。他常常討論的一个內容，就是他要表明美德就是知識，只有一种美德，只有一个真理。于是他就从特殊的美德中推究出普遍的善。到此为止，辯証法的目的和作用在于攪乱那特殊的东西。其进行的办法在于揭示出特殊的东西的有限性及其中所包含的否定性，并指出特殊的东西事实上并不是它本身那样，而必然要过渡到它的反面，它是有局限性的，有一个否定它的东西，而这东西对于它是本質的。假如你試指出并坚持这个特殊的否定的方面，则它就消逝了，就变成一个异于你所認定的东西了。这个辯証法就是思想的运动，为了使得共相、不死的东西、自在自为的东西、不变的东西在外在方式下出現在反省意識的前面，这种辯証法是非常必要的。为了消解特殊的东西以形成共相，这种辯証法还不是真正的辯証法，还不是辯証法的真形式。这是柏拉圖和智者派共同具有的一种辯証法，智者派是很懂得如何去使那特殊的东西解体的。

(226) 于是那进一步的辯証法的使命，就在于对那由攪乱特殊的东西而产生的共相，即在其自身之內予以規定，并即在共相之內消解其对立。因而这种对于矛盾的消解就是一个肯定的过程。所以共相就被規定为在自身中消解着并且消解了矛盾和对立的东西，同时也就被規定为具体的或本身具体的东西。在这种較高意义下的

辯証法就是柏拉圖所特有的辯証法。因此这种辯証法是思辨性的，并不是以一个否定的結果告結束。反之，它表明了兩个互相否定的对立面的結合。不过从理智看来感到困难之处就从这里开始了。但是柏拉圖的辯証法仍然采取形式論証的方式；他的方法的形式还沒有純粹独立地發揮出来。他的辯証法常常仅仅是从个别的观点出發的形式論証。它常常只有消極的結果，甚至常常沒有結果。但另一方面，柏拉圖本人是反对这种仅屬形式論証的辯証法的，不过我們也看得見，这并不是沒有困难的。他費了很大的力气企圖去适当地揭示出其間的差别。

說到柏拉圖的思辨的辯証法，这是从他这里开始的辯証法，是他著作中最关重要的，但也是最为困难的部分。所以当人們平常研讀柏拉圖的著作时，大都不知道他有所謂思辨的辯証法。柏拉圖哲学中最重要之点邓尼曼正好完全沒有掌握住，——他只是湊集了一些有关辯証法的命題当作干燥的本体論的規定。〔一个哲学史家〕㊀在柏拉圖那里只看見什么是于己有利的东西，眞可說是沒有头腦。

思辨的辯証法所达到的思想究竟是些什么样的思想？〔理性的〕純粹思想是什么？因为柏拉圖很明白地把它和理智(διάνοια)区别开来了。只要我們是有思想的，我們可以对許多事物有許多思想。但这不是柏拉圖所意謂的思想。柏拉圖眞正的思辨的偉大性之所在，他在哲学史上、亦即一般地在世界史上划时代的貢献，是他对于理念的明确規定，——这种关于理念的知識在几百年后一般地是醞釀成世界历史和形成人类精神生活的新形态的基本因素。 (227)

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第五三頁增补。——譯者

他对理念的明确規定从前面所說的看来可以作这样的了解：(甲)柏拉圖把絕对了解为巴門尼德的“有”，但是这个“有”是和“無”相同一的共相，正如赫拉克利特所說，“有”与“無”沒有什么区别，——兩者皆統一于“生成”。(乙)畢泰戈拉数理上的三一概念是用思想的方式表达出来了；一般講来，絕对被理解为“有”与“無”的統一、“一”与“多”的統一。柏拉圖联合了上述各原則：第一，“有”旣被認作普遍的、善的、眞的、美的东西，遂被規定为理念、目的，这就是說，它是支配着特殊、复多的东西，幷浸透着、产生着这些东西的共相。不过理念的这种自我产生的能动性在柏拉圖那里还沒有被發展出来，他常常陷于外在的目的性。第二，規定性、区别、畢泰戈拉派的数。第三，赫拉克利特的变化和爱利亞派的辯証法。后者的辯証法是主体揭露矛盾的外在活动，現在赫拉克利特的辯証法乃是客观辯証法，事物在它們自身內的变化和过渡，这就是理念的变化和过渡，这就是事物的范疇的变化和过渡，这不是外在的变化，而乃是从自身出發、通过自身的內在的过渡。第四，柏拉圖發展了苏格拉底的思想，把苏格拉底只是为了主体的道德的反省而提出来的思想發展成客观的东西——理念，理念是有普遍性的思想，同时也是眞实的存在。上述的各派哲学消逝了，不是因为它們被推翻了，而是因为它們被吸收在柏拉圖哲学里面了。

柏拉圖的研究完全集中在純粹思想里，对純粹思想本身的考察他就叫辯証法。[一] 他的許多对話都包含这样意义的辯証法。这些(228) 純粹思想是：“有”与“非有”、“一”与“多”、“無限”与“有限”。这些就

[一] “国家”篇，第七卷，第五三八——五三九頁（柏克尔本第三七〇——三七一頁）：“憑借辯証法，一个人可以把他从前輩那里听来的美的东西轉变成醜的；——因此必須到了三十岁才能讓他学辯証法。”

是他独立地予以考察的对象，——因此这乃是一种純邏輯的、最深奥的研究；这种研究显然和我們对于柏拉圖的美丽、优雅、暢快的內容的观念适成强烈的对比。在他看来这种研究是哲学的最高点。

柏拉圖所說的关于眞正的哲学研究和对眞理的認識一般就是这样；这里面他就提出了哲学家和智者的区别。与此相反，智者只观看現象（在意見中堅执着現象），——这种对現象的意見也是思想，不过不是純粹思想，不是自在自为的思想。許多人于研讀了柏拉圖的著作之后感到不滿意而抛开了它們，这也是一个原因。令人快愉的导言約許你循着一条長着鮮花的途徑走进哲学，逐漸导入最高的、柏拉圖的哲学。但長着鮮花的路徑很快就走完了。看吧，于是就来到最高的部分、关于"一"与"多"、"有"与"非有"的研究。这是你原来沒有想到的，于是你便靜悄悄地走开了。你还会感覚得很奇怪，何以柏拉圖会在这种地方去尋求知識。因此要研究柏拉圖的对話必須具有一个不計較利害得失的头腦。当一个人开始讀一篇对話时，他發現輝煌的导言，美丽的景色，他發現里面有令人向往、特别对青年有引誘力的东西。如果你被那最初一部分所引誘，那么，你就会来到那眞正的辯証法和思辨的思想。譬如在"斐多"篇中情形就是这样。"斐多"篇曾被孟德尔森加以現代化，并轉变成为烏尔夫式的形而上学。这篇对話首尾都很美丽、很令人向往，而中間却放进了辯証法。如果你被那些美丽的景色引起向往之情，那么到了这里你就必須放弃这种热情，而讓自己为这些形而上学的荊棘所扎刺。为了透徹理解柏拉圖的对話，需要各式各样的心灵品質，并且需要对各种不同的兴趣一視同仁。如果你用思辨的兴趣去讀它，那么你就会忽略了那最美丽的方面；如果你的兴趣是在那鼓舞人、教导人的地方，那么你就会忽略了那思辨的方面，

(229)

覺得它还是不适合你的目的。这就有点像聖經中所傳述那个青年人，这个青年在做了許多善事之后去問基督：为了追随他学道，他还应該做些什么。但是当主命令他說：卖掉你所有的財物，并且把財物施舍給貧穷的人时，这青年就悲愁地走开了；因为这是出乎他的意料之外的。同样有許多人对于哲学有好感。他們的心坎中充滿了眞的、善的、美的东西，希望認識它們、看見它們，并且知道应該做什么；于閱讀福里斯和另外一些天知道的人的著作之后，他們的心坎中也洋溢着善意。

思想中的辯証运动是和共相有关系的。这种运动是理念的规定；理念是共相，不过是自己規定自己的、自身具体的共相。只有通过辯証的运动，这自身具体的共相才进入这样一种包含对立、区別在內的思想里。理念就是这些区别的統一；于是理念就是規定了的理念。这就是知識的主要方面。苏格拉底停留在善、共相、自身具体的思想上面；他沒有發展这些概念，沒有通过發展的过程把它們揭示出来。通过辯証的运动并且把它們的矛盾归結到应有的結果〔按即統一〕，我們就得到規定了的理念。在柏拉圖那里缺点在于兩者〔按即規定性和普遍性〕还是彼此外在的。他談到正义、善、眞。但他却沒有揭示出它們的起源；它們不是〔發展的〕結果，而只是直接接受过来的前提。只是意識对于它們有了直接的信念，相信它們是最高的目的，但是它們的这种規定性却还沒有找到。因此許多对話仅仅包含一些消極的辯証法；这就是苏格拉底的談話。 (230)
为了喚醒对于知識的要求，于是就对个人的目的、表象、意見加以攪乱。这使得我們感到不滿足，因为到終局只有这种紊乱，而且因为这里所研究的乃是具体的表象，而不是純粹的思想。在别的对話里柏拉圖闡述了純粹思想的辯証法，特别是在“巴門尼德”篇內。

柏拉圖关于理念的口头講授的著作是散失了；他于口头講授时还是进行得很有系統的。不过現在也还保留下一些关于理念这一对象的对話，正因为这些对話是涉及純粹思想的，因此它們也就是最难讀的：例如“智者”篇，“菲利布”篇，特别是“巴門尼德”篇。我們看到，这种抽象的思辨的理念首先在“智者”篇，其次在“菲利布”篇里是以純粹概念的方式表达出来的。在“巴門尼德”篇中就缺少对立之結合为一，以及对这种統一的純概念的表达。在别的对話里还有更多这样的仅屬消極的結果。但在另一些对話里，在“菲利布”篇和“智者”篇中，柏拉圖也說出了这种統一。

在“智者”篇中柏拉圖研究了“动”与“静”、“自同一”与“差别”、“有”与“非有”等純概念或理念（εἴδη，种；因为事实上理念不外是种）。这里他与巴門尼德正相反，証明“非有”存在，同样地，單純者、自同一者分有差别，單一分有复多。关于智者們，他說他們停留在“非有”里，并且再次駁斥了智者，因为他們的整个观点是非有、感觉、复多。因此柏拉圖就这样去規定共相，認眞实的东西为一种統一，譬如“一”与“多”、“有”与“非有”的統一。但他同时又避免或者努力避免了我們說“有”与“非有”等的統一时所包含的歧义。当說 (231) 这話时我們是把重点放在統一上面。于是差别就会消失，好像我們把差别抽掉了似的。柏拉圖复力求保持“有”与“非有”的区别。“智者”篇对“有”与“非有”作了进一步發揮：一切事物皆存在，皆有其本質，但也不存在，“非有”亦屬于一切事物。由于事物是不同的，一物是他物的他物，因此里面便包含着否定的性質。所以他說：眞实存在者分有“有”，但同样也分有“非有”；分有者因而具有兩方面于一体，于是它既不同于“有”，也不同于“非有”。

首先在“智者”篇中柏拉圖对于作为抽象共相的理念有了較明

确的意識：如果理念仅仅是抽象共相，那么它們就站不住脚，因为这是和理念与其自身的統一相違反的。柏拉圖同样駁斥了(一)認感性的东西为本質的說法，(二)認理念为本質的說法。这兩种看法的前一种就是后来所謂唯物論，認为“只有有形体的东西才是实体，除了人們的手可以摸得着的东西如石头、橡树外，沒有实在。”柏拉圖批評第二种看法道：“讓我們看一看持另一种說法的人，持理念說的朋友。他們的看法是：实体是無形体的、純理智的；他們把变化的世界和理念分离开，認为感性事物屬于变化、生成的世界，而共相則是独立自存的。他們把理念了解为無运动的，旣不主动也不被动。”㊀ 柏拉圖提出反对的意見道：“我們不能否認眞实存在具有运动、生命、灵魂和思維，如果‘心灵’(νοῦς)是沒有运动的，則它便不可能在任何地方在任何东西內存在。”㊁ 柏拉圖明白(232) 意識到他“比巴門尼德更进了一步。”因为巴門尼德断言，“‘非有’是决不会存在的；你必須使你的思想远离这一条道路。”㊂

这个辯証法主要地向着兩方面作斗爭：第一反对一般的辯証法，通常意义的辯証法。关于这种辯証法我們已經說过了。在智者們那里这种錯誤的辯証法的例子特别多，而柏拉圖也常常討論到。（但关于这种辯証法和眞正辯証法的区别他却沒有充分明白地加以討論。）智者派、普罗泰戈拉和别的人曾經这样說：沒有独立存在的东西；苦并不是客观的，对于某些人是苦的东西，对于别的人是甜的。同样，大小等等也是相对的，大的东西在别的情况下可

㊀ 这句照第一版原文直譯应作“看到主动和被动的規定”，意思不明。玆依第二版，英譯本，第二卷，第六三頁譯出。——譯者

㊁ “智者”篇，第二四六——二四九頁（柏克尔本第一九〇——一九六頁）。

㊂ 同上書，第二五八頁（柏克尔本第二一九頁）。

以是小的，小的东西可以是大的；多少的关系也是如此。因此沒有什么規定是固定不移的。柏拉圖反对这种說法。柏拉圖在一定的方式下把純粹的辯証法知識（按照概念、本質而得的洞見）和对相反的东西的通常看法区別开来。一般講来对立的統一是出現在每个意識前面的，但在理性尙未在其中达到自覚的通常意識里，它总是会把相反的东西割裂开。对于每一个东西，我們說一切是一：“这是一，我們同样也可以指出它是多，因为它有許多部分和特性。”但是，〔在“巴門尼德”篇中，柏拉圖反对这种的对立統一，〕㊀他的意思是說：“一物在一个观点下为一，在另一观点下为多”。在这里“一”与“多”这兩个概念幷沒有結合起来。于是这兩个观念、兩个名詞就翻来复去。这种观念的翻来复去如果是在意識中进行，它就成为一种空疏的辯証法，这种辯証法沒有把对立面結合起来，幷且沒有达到統一。

关于这点，柏拉圖說，“假如有人自己很高兴，以为他仿佛是作了艰巨的發現，当他能够翻来复去地从这一概念推到那一概念去运用思想（寻求根据τοὺς λόγους）时，我們便可以說，他幷沒有作出什么値得称贊的事。”他錯了，因为他只是指出了一个概念的缺点，否定了一个概念，便推到另一个概念。“因为他所作的旣不是什么卓越的工作，也不是什么困难的工作。”这种揚弃一个概念而建立另一个概念的辯証法是不正确的。“困难而眞实的工作在于揭示出另一物就是同一物，而同一物也就是另一物，幷且是在同样的观点之下；按照同一立場去指出事物中有了某一規定，它們就有着另一規定（这就是說，同一物就是另一物，另一物就是同一物。）反之，(233)

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第六四頁增补。——譯者

去指出同一物在某一方式下是另一物，另一物在某一方式下也是同一物，大的也是小的"（例如，普罗泰戈拉的骰子）"相似的也是不相似的，于是任憑自己高兴，在思想里面（推求根据）总是去找出相反的一面，——这样做并不是真正的洞見（考察 ἔλεγχος），这正显然足以証明作这种思維的人只是开始接触本質的問題，在思維中必然是一个完全的生手。把一切东西彼此分割开乃是缺乏教养的非哲学的意識的拙劣办法。讓一切东西彼此外在，实無异于完全消灭一切思想，因为思想正是理念的結合。"㊀ 柏拉圖就这样明确地反对这种認为每一个东西都可从任何一个观点来加以駁斥的〔詭辯式的〕辯証法。

我們看見，就內容而論，柏拉圖所闡述的，只不过是叫做异中之無异，像"一"与"多"、"有"与"非有"等絕对相反者之异及其統一；他并且把这种思辨的認識和通常的肯定的和否定的思維相对立。肯定的思維不能把这些思想〔按指对立的概念〕結合起来，而是讓其一、也讓其他分别地有效准；否定的思維誠然意識到兩者的統一，但只是一个表面的外在的統一，在这統一体中兩个环节仍然是在不同的方面分离开的。(234)

第二，柏拉圖所反对的就是爱利亞派的辯証法和他們在本質上与智者派相同的一个命題，即："只是'有'存在，'非有'完全不存在。"这一命題，正如柏拉圖所指出的那样，在智者派那里是意味着：否定的旣然不存在，而只有"有"存在，那么就沒有任何虛假的东西了。一切皆存在，凡不存在的，我們不能認知、不能感覚到。一切存在的都是真的。这样就和詭辯相联系了：凡是我們所感覚、所表象

㊀ "智者"篇，第二五九頁（柏克尔本第二二〇——二二一頁）。

的，我們所提出的目的，都是肯定的內容；凡是对于我們存在的东西都是眞的，沒有虛假的东西。柏拉圖斥責智者派，說他們取消了眞假的区别，因为他們說，沒有任何虛假的东西；对于智者派一切都是正确的。（因此柏拉圖的目的在于指出“非有”也是存在的事物的基本的特性：“一切事物，不論是普遍的或是个别的，都是在不同的方式下存在，也在不同的方式下不存在。”）有許多有較高教养的人（因为这只是意識的不同程度的差别）还贊同智者派所許諾要說的話：即举凡个人依照他自己的目的而提出来的东西，依照他的信仰、他的意見当作他自己的目的的东西，都是肯定地眞的、正确的。这样，人們就不能說：这是不对的、邪惡的、罪过的；因为这就表明这个道理、这个行为是錯誤的。人們也不能說：这个意見是虛假的；因为照智者派看来，他們所持的命題包含着这样的意思，即每一个目的、每一种兴趣，只要它是我的目的、兴趣，就都是 (235) 肯定的，因而也就是眞的和正确的。这个命題本身好像是很抽象的、很天眞的；但是只要我們看見这个抽象命題表現在具体形象里，我們就可以看出它所包含的实际意义了。照这一天眞的命題說来，就沒有邪惡、沒有罪过。柏拉圖的辯証法和这种形式的辯証法有着本質上的区别。

柏拉圖进一步認为理念、自在自为的共相、善、眞、美都是独立自存的。前面引証过的神話已經足以表明，当我們說善良的行为、美好的人时，我們必不可以把行为、人認作主詞，而把善良、美好这些特性認作謂詞；而必須把那些在这里作为謂詞出現的表象或直观認作独立自存的东西，認作自在自为的眞实事物。这种看法是和上面論述过的辯証法的性質相联系的。一个行为，根据經驗的表象看来，我們可以說是正当的；从另一方面看来，我們也可以指

出这行为具有相反的特性。但眞、善这些理念却是独立自存的，沒有那样的个别性，沒有那样經驗的具体的特性，而是唯一的眞实存在。灵魂，按照〔“斐德罗”篇所說的〕神話式的戏剧看来，墮落在物質世界之中，它很乐于观賞美的、正义的对象；但眞实的事物乃是道德、正义、美之自身，只有这些理念才是眞的。这样，柏拉圖的辯証法进一步規定的乃是独立自存的共相。共相又表現为各种形式，但这些形式本身仍然是很抽象的和一般性的。柏拉圖的最高形式是“有”与“非有”的同一：眞实的东西是存在的，但存在的东西并不是沒有否定性的。于是柏拉圖指出，“非有”是存在的，而單純的、自身同一的东西分有着对方，單一分有着复多。这种“有”与“非有”統一的思想智者派也是有的，不过柏拉圖的思想还不仅如此。于进一步研究时柏拉圖达到这样的結論：“‘非有’加以进一步規定就是对方的本質”（統一、自身同一，——和差异）；“理念”——共性，有时又叫理想——“是混合的，是綜合的”（“有”与“非有”的統一，同时也不是“有”与“非有”的統一），“‘有’与对方貫穿一切并且相互貫穿；对方分有‘有’，內在于‘有’，㊀并且通过这种內在过程，对方并不等同于它所內在的东西，而是一个不同的东西，——并且由于它是‘有’的对方，它必然是‘非有’。‘有’旣然內在于对方，所以不同于别的理念，不是任何别的理念；因此在無限多的方式下‘有’可以是不存在的，同时另外無限多的东西（分有‘有’的东西）又可以在無限多的方式下是存在的。”所以柏拉圖指出，对方一般是否定性的东西，而否定性的东西也是和它自身同一的东西；对方是非同一者，而非同一者在同样情形下正与对方同一。它們不是殊异的

(236)

㊀ 李美尔：“μετέχον，为共相寓于其中的具体物（所分有）。”

方面，它們不是处在矛盾中，相反地，在同一观点下，它們乃是一个統一体。这就是柏拉圖特有的辯証法的主要特点。

認神聖的、永恒的、美的事物的理念为独立自存的，乃是把意識提高到精神領域并达到共相是眞理的意識的开端。对于表象，只要有了美的和善的事物的表象，就可以引起感动，得到滿足；但是思維、思維的認識要追問那永恒事物和神聖事物的規定〔即概念〕。而且这种規定本質上只是一种自由的規定，这种規定完全不妨害其共性；这种規定乃是一种限制（因为每一規定都是一个限制），这种限制同样讓共相保持其独立自由的無限性。自由只在于回复到自身中，無差别性的东西乃是無生命的东西；因此那活动的、有生命的、具体的共相乃是自己在自身中發生差异，并在差异中保持自由。理念之所以具有这种特性，乃在于："一"在对方中、在"多"中、在差异中和自身是同一的。在叫做柏拉圖哲学的东西中，这种对立的統一是唯一使眞实的事物眞实并使認識具有意义的要素。如果我們不知道这一点，则我們便不知道主要之点。柏拉圖自己的說法是这样的：那对方的东西是同一的，是自身同一的；那与自身不相同一的对方也是同一的，那自身相同的东西也是对方，并且还在同一关系內是对方。这种統一并不是在于：譬如当人們說，我或苏格拉底是"一"。每个人都是"一"，不过他又是"多"，他有許多肢体、器官、特質等等；他是"一"并且也是"多"。所以我們很可以說苏格拉底具有兩方面，他是"一"，他与他自身相同，并且他也是对方，是"多"，与他自身不相同。这个見解或說法也出現在通常意識里。人們把它了解为这样：他是"一"，从另一方面看来，他也是"多"；于是就把这兩个思想割裂开了。但在思辨的思維里这兩个思想是結合的。我們必須把兩者結合起来，这是思辨的思維所

(237)

要达到的目的。这种相异者、“有”与“非有”、“一”与“多”等等的結合，因而幷不仅只是由“一”过渡到对方，——这乃是柏拉圖哲学最內在的实質和眞正偉大的所在。不过幷不是在所有的对話里柏拉圖都达到这一規定；这个較高意义的辯証法特別包含“菲利布”篇及“巴門尼德”篇中(邓尼曼書中一点也沒有提到这些)。这是柏拉圖哲学中的專門部分，而另一方面則是他的哲学中的通俗部分；不过，这乃是一个很坏的区别。我們必不可以作出类似这样的区别，好像柏拉圖有着兩个那样的哲学：一个哲学是講授給世俗的、众人的；另一个哲学是对內的、保留給他所信賴的入室弟子的。專門部分就是那思辨的、写出来和印出来的部分，不过对于那些沒有兴趣去努力鑽研的人却是隐秘的。它幷不是什么神秘，不过它是隐秘的。剛才所提到的兩个对話就屬于这一类。(238)

在“菲利布”篇中柏拉圖研究快乐的性質。[一] 他把第一个对象、感性的快乐規定为無限的。[二] 从反思看来，無限的是最优美的、最高尙的；但是無限的同样也是一般性的不确定的。無限的誠然可以在多种方式下予以規定；不过这被規定的乃是个别的、特殊的东西。我們把快乐表象为直接地个别的、感性的东西；但是从另一观点看来，快乐是不确定的，它仅仅是初步的东西，像水、火那样，而不是自身規定的东西。只有理念才是自身規定的、自身同一的。柏拉圖提出有限的、限度来与那不确定的快乐相对立。在“菲利布”篇中他特別考察了無限与有限、無限制和限度的对立。[三] 我們有了这

[一] “菲利布”篇，第一二頁(柏克尔本第一三三——一三四頁)。

[二] 同上書，第二七——二八頁(柏克尔本第一六六——一六七頁)。

[三] 同上書，第一六——一七頁(柏克尔本第一四二——一四三頁)；第二三頁(柏克尔本第一五七頁)。

种对立的看法，我們就不会以为通过对于無限的和不确定的东西的性質的知識，同时也就可以决定快乐的性質了；快乐是个别的、感性的、短暫的，而限度是形而上的。但是这些純粹的思想才是实質的，一切事物，無論多么具体，無論多么辽远，都必須根据这些純思想来决定。当柏拉圖把快乐和智慧对立起来加以考察时，他也就考察了無限和有限的对立，表面看来，限度(πέρας)是較坏于無限(ἄπειρον)。古代的哲学家也是这样看法。在柏拉圖这里，却完全与此相反；他表明，限度才是眞理。無限制的东西还是抽象的，那有限制的、自身規定的、有限度的东西是較高者。快乐是無限制的东西，是無自身規定的东西；只有心灵(νοῦς)才是能动的規定作用。無限的是不确定的，是可以多些也可以少些的东西，可以强些也可以弱些、可以冷些也可以热些、可以干些也可以湿些的东西。㊀ 反之，有限的是限度、比例、尺度，㊁ ——是內在的自由的規定，有了限度并且在限度之中也就有了自由，同时自由也就得到了存在。智慧既是限度，也就是优秀的事物所以产生的眞正的原因；限度是尺度和目的的建立者，同时也是自在自为的目的和目的的規定者。 (239)

柏拉圖得到了这样的結論：無限的就是那自身要向着有限的过渡的东西，有限需要質料以实現它自身，——或者說，有限者由于它自己建立自己，所以它是一个有差异的东西，是那被限制者〔質料〕的对方；無限的即是無形式的，那作为活动性的自由形式乃是有限者。并进一步探究：由于有限和無限兩者的統一就产生了例如健康、热、冷、燥、湿，以及音乐中音調的高低、运动的疾徐的諧

㊀ "非利布"篇，第二四——二五頁(柏克尔本第一五八——一六〇頁)。

㊁ 同上書，第二五頁(柏克尔本第一六〇頁)。

和，一般講来，由于这样的对立的統一产生了一切美的和完善的东西。㊀ 健康、美等等，就其为对立面的相关联而言，因此乃是被产生的东西；它們表現为对立面的混合体。古代哲学家常常不用个体性这个名詞，而用混合、分有等詞。在我們看来，这些字眼都是不确定、不严密的說法。这样，健康、幸福、美等等便表現为由于这种对立的联合而产生出来的东西。但是柏拉圖又說：这样〔即对立的联合〕产生出来的东西必須假定一个造成第三者的原因；这个前提較之那第三者賴以产生的对立面还更为优胜。于是柏拉圖便得到四个規定：第一，無限者、不确定者；第二，有限者、尺度、規定、限度，这是智慧所屬的东西；第三是兩者的混合体，仅由于兩者而产生出来的东西；第四就是原因，㊁ 而原因本身正是相异者的統一、主观性、力量、克服对立的权力、能够忍受对立于自身之內的力量。那有权力的、有力量的、精神性的东西就是能忍受对立于自身之內的东西；精神能够忍受最高的矛盾，而那軟弱的肉体便不能忍受矛盾，只要有一个别的东西〔对方〕接触它，它便消逝了。这里所說的原因就是心灵（$\nu o\tilde{\upsilon}\varsigma$），心灵主宰这世界；表現在空气、火、水以及一切有生命之物的世界中的美都是由心灵产生出来的。㊂ 因此絕对就是有限与無限之統一于一体。

但是眞正辯証法的詳細發揮，則包含在"巴門尼德"篇中，这是柏拉圖辯証法最著名的杰作。在这里巴門尼德和芝諾被表述为与苏格拉底在雅典相会。这篇对話的主題是借巴門尼德和芝諾之口所說出来的辯証法。一开始辯証法的性質就以如下的方式詳細地

㊀ "菲利布"篇，第二五——二六頁（柏克尔本第一六〇——一六三頁）。

㊁ 同上書，第二六——二七頁（柏克尔本第一六三——一六五頁）。

㊂ 同上書，第二九——三〇頁（柏克尔本第一六九——一七二頁）。

提出了。柏拉圖讓巴門尼德这样称贊苏格拉底："我注意到你同亞里士多德"——一个在場参加談話的人；这如果是指那位哲学家倒很适合，不过他出生于苏格拉底死后十六年——"談話，你努力想規定美、正义、善以及每一个这样的理念的性質是什么。你的这种工作"(任务)"是美的、神聖的。但是我希望你在年青的时候，对于这种好像無用，而为众人称为"形而上的"無聊的空談，多多学習，多多鍛煉；不然，你就求不到眞理。——苏格拉底問道，这門学問的本質在哪里？——我很高兴你曾經說过，我們必定不要停留在考察感性事物及其騙人的假象上面，而必須考察那只有思維能把握的并且唯一眞实的东西。"前些时候，我已經指出，人自来就相信眞理只有通过反思才可發現；通过反思我們可以得到思想，把我們由表象和信仰的方式所得来的东西轉变成思想。現在苏格拉底答复巴門尼德道："这样我相信我可以更好地洞見相等与不相等以及事物其他的普遍的規定。——巴門尼德答道：很好！不过当你从那样一个規定"(相似、相等)"开始的时候，你必須不要仅仅考察从那一个前提推出的东西，而还必須考察，如果你假定了那样一个規定的反面，將可以推出什么样的結論。例如，先假定了'多'存在，則你必須研究：'多'与'多'自身的关系和'多'与'一'的关系会产生什么样的后果。"(这样一来，每一个規定就会恰好把它自身倒轉过来，"多"会轉化为"一"，〔"一"会轉化为"多"〕㊀，因为它是在它应被考察的規定中得到考察的；这乃是一个人于思維时可以遇着的奇异的現象，如果他單就那个規定自身来看的話。)"同样，'一'与'一'自身的关系和'一'与'多'的关系会产生什么样的后果，"这 (242)

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第五七頁增补。——譯者

是必須研究的。“但是还必須研究，假定‘多’不存在，那么对于‘一’和对于‘多’，兩者自身和兩者相互間会产生什么样的后果。同样，对于‘同’与‘异’、‘靜’与‘动’、‘生’与‘灭’，甚至对于‘有’与‘非有’本身也必須加以这样的考察，必須問：每一个范疇举就其本身来看是怎样，于承認了这一或那一范疇时，其关系又是怎样。对于这点有了完善的訓練之后，你就可以認識本質的眞理了。”㊀ 由此足見柏拉圖对于辯証法的考察估价很高的。这幷不是对于外表事物的考察，而乃只是对于被認作規定或范疇的考察。这些規定乃是純思想，它們即是內容；对于它們的考察是活生生的，它們不是死的，它們是运动着的。而这些純思想的运动在于使得它們自身成为它們的对方，因而表明，只有这些純思想的統一才是眞正的眞理。

关于“一”与“多”的統一的意义，柏拉圖讓苏格拉底說：“假如有人証明給我看，說我是‘一’又是‘多’，則他幷不会令我惊异。因为他指明了我是‘多’，幷指出我有左右兩边，上面和下面、前面和后面：所以‘多’是內在于我。再則，我是‘一’，因为我是我們七人中的一人。同样，石头、木头等等也是‘一’和‘多’的統一体。但是如果有人首先單就这些理念本身如‘等’与‘不等’、‘多’与‘一’、(243) ‘靜’与‘动’等等各个予以規定，然后又指出这些理念的本身如何可以既是同一的，又可以是有区别的，那我就会感到惊异了。”㊁

“巴門尼德”篇中对辯証法研究的整个結果最后是这样总括的：“‘一’不論存在或不存在，不論‘一’自身以及别的理念”（“有”、“表現”、“生成”、“靜”、“动”、“生”、“灭”等等），“不論就它自身或就它与别的理念的关系而言，——总之，一切理念既存在又不存在，

㊀ “巴門尼德”篇，第一三五——一三六頁（柏克尔本第二一——二三頁）。

㊁ 同上書，第一二九頁（柏克尔本第九——一〇頁）。

既表現又不表現。"㊀ 这个結論看来好像很奇特。我們依照通常的表象，很难把这些十分抽象的規定"一"、"有"、"非有"、"表現"、"靜"、"动"等等認作理念。但是这些共相柏拉圖却認作理念。眞正講来这个对話才是柏拉圖純粹的理念論。柏拉圖指出，关于"一"，不論这"一"存在或不存在、自身相同或自身不相同，不論它指"一"在运动或靜止中、在生成或毁灭中，它都是既存在又不存在。換言之，統一以及所有这些純理念既存在又不存在，"一"既是"一"也是"多"。在"'一'是'一'"这一命題里也包含"'一'不是'一'而是'多'"的意思。反之，在"'多'是'多'"这一命題里也說出了"'多'不是'多'而是'一'"。这些理念被表明为辯証的，本質上是与其对方同一。这就是眞理的所在。以生成为例：在生成中包含着"有"和"非有"，兩者的眞理就是生成。生成是"有"和"非有"这兩个不可分却又有区別的理念的統一。因为"有"不是生成，而"非有"亦不是生成。

这里所得到的結果似乎有否定的性質，因为結果——同时应該是眞正的第一、在先者——幷沒有被認作肯定的，幷不是否定之否定，这样的肯定在这里还沒有發揮出来。"巴門尼德"篇所达到的这样的結果或者还不能令我們滿意。不过新柏拉圖派，特別是普罗克洛，正好把"巴門尼德"篇的这些發揮認作眞正的神学，認作上帝的一切秘密之啓示。而这个看法是再正确沒有了。(虽說表面上看来，好像幷不是那样。提德曼㊁說，这幷不是那样說的，只是新柏拉圖派的一些狂誕囈語罢了。) 因为我們把上帝了解为一切事物的絕对本質；这个絕对本質的單純概念正是这些純本質、"一"与"多"等理念的統一和运动。上帝的本質就是一般的理念，無論 (244)

㊀ "巴門尼德"篇，第一六六頁(柏克尔本第八四頁)。

㊁ "柏拉圖的論証"，第三四〇頁。

这理念表現在感性意識中也好，或抽象理智中、思維中也好。就理念之为絕对的自我思維者而言，它就是思維自身的活动。辯証法幷不是別的，只是自我思維在自身中的活动。新柏拉圖派把这种联系仅仅看作形而上学的联系，幷且从这里面認識到神学，上帝的秘密之發展。

但是对于剛才所提到的歧义，現在必須加以明确的解釋，即：关于上帝和事物的本質，可以有兩种不同的了解。（甲）如果我們这样說：事物的本質，幷把事物的本質当作“一”，而这个“一”同样又直接是“多”，当作“有”而这个“有”同样又直接是“非有”、变化、运动等：这样似乎仅仅規定了直接的客观事物的直接本質，而这种本質論或本体論还不同于我們所了解的神学或关于上帝的知識。(245) 这些單純的本質以及它們的关联和运动似乎只表示客观事物的諸环节（这些环节本身是單純的直接的），而不表示精神。因此关于本質的这种想法就缺乏我們借以思維上帝的一个重要成分。但是精神、眞正絕对的本質幷不仅仅是單純的直接的东西，而乃是自己反映自己的东西，对于它，在它的对立里存在着它自身和它的反面的統一。但那些环节和它們的运动幷沒有表現出这种自身反映⊖的精神特性，——它們显得是沒有这种反映作用的抽象概念。

（乙）如果一方面把这些單純的抽象概念当作單純的本質，直接的、缺乏自身反映的本質，另一方面它們便也可以被当作純粹的

⊖ 按“自身反映”（das sich in sich Reflektierende 或 die Reflektion in sich）此处及以下出現多次，这是黑格尔客观唯心論特有的名詞，意思是指絕对的本質、精神或自我沒有外在于它的东西，其对方只是它自身的映現，亦即它在相反于它的对方里正是表現或映現其自身。換句話說，对方只是絕对本質的外化、的映現，精神的自由即在于借对方而映現自己幷回复到自己。上面緊接着的一句話：“在它（精神）的对立里存在着它自身和它的反面的統一”，就是“自身反映”这一概念的确切的解釋。——譯者

概念，純粹地屬于自身反映。它們缺乏实在性。于是它們的运动也只是在空洞的抽象概念中空洞地推来推去，这些抽象概念只是屬于反省，而沒有实在性。〔为了解除这一矛盾，〕㊀我們必須研究認識和知識的本性，以便对其中所包含的一切获得概念。不过我們必須了解，这里所謂概念眞正講来并不仅仅是直接的东西，——虽說它是單純的，而乃是精神的單純性，本質上是回复到自身的思想（只有当前的紅色、白色等等才是直接的）——亦不仅仅是自身反映的东西、意識的东西，而乃是自身存在，亦即客观的存在。單純性就是直接性，自身存在因此就是一切实在。柏拉圖关于概念的本性的这种了解这里还沒有十分明确表达出来，因而也就还沒有确認，事物的本質即相同于神的本質。对于神的本質，我們正要求本質或存在具有这种自身反映，自身反映具有本質或存在。不过关于这种思想，柏拉圖只是沒有在字面上說出来罢了，因为無疑地他是具有这种思想的实質的。所謂字句上的区别，也只是用表象的方式和用概念的方式来表达的区别罢了。 (246)

現在，一方面，这种自身反映、精神性、概念是出現在柏拉圖的思想中的。因为“多”与“一”等等的統一也正是这种殊异中的个体性，这种在对方中的自身回复，这种在自身中的对方。世界的本質在本質上就是这种自身回复者回复到自身的运动。

但是另一方面，正因为如此，在柏拉圖那里，这种自身反映的存在只是按表象方式被認作神，因而仍然是与神分离的。在“蒂迈欧”篇中，在他对于自然的生成的闡述里，神和事物的本質就显得是区分开了的。关于世界的本質，在柏拉圖的自然哲学里我們將

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第六一頁增补。——譯者

要进一步加以認識。

因此柏拉圖的辯証法从任何观点看来都还不能認作完备的。他的辯証法特别着重于揭示：例如，当我們只假定"一"时，"一"中便包含着"多"的規定，或者当我們考察"多"时，"多"中也包含着"一"的規定。我們不能說，在柏拉圖所有的辯証运动里都包含着这种严格的方式；反之，一些外表的看法却常常影响着他的辯証法。例如，巴門尼德說："'一'存在，由此推知，'一'和'存在'的意义是不同的，因此'一'与'存在'是有区别的。于是在'一'存在这一个命题里就有差别存在；所以'一'里面就包含着'多'，所以我說，有了'一'即有了'多'。"㊀这种辯証法誠然是正确的，不过不是十分純粹的，因为它开始于兩个規定的这样結合。

(247)　当柏拉圖說到善、美时，善、美都是具体的理念。但是只有一个理念。当我們从这样的抽象概念如"有"、"非有"、"一"、"多"开始时，离那些具体理念〔如善、美〕还遙远得很。柏拉圖沒有把这些抽象思想推进到美、眞理、倫理方面；他的辯証法缺乏这种發展、提高。不过即在这些抽象概念的知識本身里，至少已包含有具体事物的标准和源泉。在"菲利布"篇中，他已經那样去考察感覺和快乐的原則了；这原則已經是具体的了。古代哲学家都十分知道，在抽象的思想里也包含着具体的东西。譬如在原子論的"一"、"多"的原則里我們就看見了国家結構的源泉。在这种国家原則的最后的思想范疇也正是邏輯的原則。古代哲学家于作这样的純哲学思考时一般都沒有像我們所有的那样的目的，——他們一般都沒有提出形而上学結論的目的，不但沒有提出这样的目的，也沒有提出

㊀ "巴門尼德"篇，第一四二頁(柏克尔本第三五——三六頁)。

这样的問題。我們有具体的形式、質料，我們願意把这質料加以正当的处理。在柏拉圖看来，哲学給予个人以他所須遵循的方向，以便認識个别事物；但是柏拉圖一般地把对于神聖对象的考察（在生活中）当作絕对幸福或幸福生活的本身。[一] 这种生活是靜观的，仿佛是無目的的，一切实际利益都消除了的。在思想的王国里自由地生活，在古代希臘哲学家看来，是絕对目的的本身。他們認識到，只有在思想里才有自由。柏拉圖也开始进一步努力去認識比較确定的东西；开始对于認識的一般性的材料予以区分。有些对話涉及純粹的思想；在"蒂迈欧"篇中所討論的是自然哲学，在"国家"篇中所討論的是倫理学。

二　自然哲学　(248)

在"蒂迈欧"篇中，理念的特殊性得到較詳細的闡述。柏拉圖的自然哲学的基本思想都包含在"蒂迈欧"篇中。不过篇中的細节和特殊的地方我們不能詳加討論，即使討論也沒有多少意义。从畢泰戈拉派那里，柏拉圖采取了不少东西；究竟有多少是屬于畢泰戈拉派，也無法确切判明。無疑地，"蒂迈欧"篇是根据原来由一个畢泰戈拉派所写的著作加工改造而成的。也有人說，这篇对話只是一个畢泰戈拉派从柏拉圖一篇較大的著作中所作出来的摘要。不过，前一个說法的可能性比較大些。"蒂迈欧"篇自来就被当作柏拉圖对話中最困难、最晦澀的对話。（特别是当他討論到生理学时，他所說的話和我們現在的知識完全不相符合，虽說其中柏拉圖有不少中肯而很被近代人所誤解的思想，使我們感到惊奇。）这种

[一] "菲利布"篇，第三三頁（柏克尔本第一七八頁）。

困难一部分是由于我們在上面已提到过的概念知識与表象知識的外在混合，正如我們立刻就可以看見的混杂于其中的畢泰戈拉派的数。但主要的是由于內容題材的哲学性質本身，对于这种性質柏拉圖本人也还沒有意識到。另一困难在于整个对話的結構組織。关于这点最显著的是柏拉圖自己多次打断他論証的綫索，常常掉轉过来，好像又重新从最初开始。这就使得許多不知道对这篇对話从哲学来認識的批評家，如哈勒大学的伏尔夫[1]及其他的人，不知道把"蒂迈欧"篇当作哲学著作来处理，而把它当作許多殘篇的結集和湊合，或者把它只当作几个著作被外在地編排在一起，或者認为篇中除柏拉圖原有部分外又参杂了許多外来材料。(伏尔夫(249)以为这篇对話最初是基于口头談話，并沒有写下来，如同荷馬詩歌一样、后来是由不同的篇章湊合攏来的。)这种联系誠然显得缺乏方法，对于这种紊乱柏拉圖本人也作过不少的辯解，不过整个講来，我們可以看出，这篇对話是有其必然的次序的，而篇中之重回到开始，也是有其必要的，因为对于多次重回到开始的写作方式，我們也可以找得出較深刻的理由的。

于闡明自然的本質或世界的生成时，柏拉圖是以如下的方式开始的："神就是善"(τὸ ἀγαθόν，善是柏拉圖理念世界的頂点，正如亞里士多德于討論柏拉圖学說时关于理念和关于善所写的那样)，"但是善本身在任何方式下均不帶有任何嫉妒，因此神願意使得这世界和它最相似。"[2] 神在这里还沒有得到明确規定，〔还只是一个对于思想沒有什么意义的名字〕，不过在"蒂迈欧"篇中，柏拉圖一再重新回到篇首的話，〔于是我們就看見他对于神有了更明确的概

[1] 一八〇五——一八〇六年的講演录。

[2] "蒂迈欧"篇，第二九頁(柏克尔本第二五頁)。

念。]㊀說神沒有嫉妒，無疑地是一个偉大的、美的、真实的、朴素的思想。在古代希臘人那里則相反，奈美西、狄凱，亦即命运、嫉妒，乃是神灵們的唯一特性，因此神灵們把偉大的貶抑成渺小的，他們不能容忍有价値的、崇高的事物。后世的高尙的哲学家們反对这种观点。在奈美西的單純观念中，最初还不包含道德的特性。懲罰最初还不是尊重道德反对不道德，而只是貶抑那越出限度的事情；但是这个限度还沒有被認作道德。柏拉圖的思想比多数近代的观点高得多，当他們說神是一个隐藏着的神，不曾啓示其自身，因而人們不認識神时，他們是把嫉妒算作神性。因为为什么神不啓示其自身，如果我們对神严肃虔敬的話？一个火炬如果点燃了别的火炬，并不失掉它的光明。因此在雅典对于那不讓人接火的人要予以处罰。如果不准許我們对于神有知識，那么我們便只能認識有限事物而不能达到無限，則神就是一个有嫉妒心的神，若不然它便只是一个空名。因为近代这种看法只是意謂着：我們自願把神的高尙方面拋在一边，而去追求那渺小的利益和意見等等。这种謙卑是瀆神，是对于聖灵的一种罪惡。(250)

所以照柏拉圖看来，神是沒有嫉妒的。他繼續說道："神發現那看得見的东西（παραλαβών）"——一个神秘的辞句，这是由于必須从直接当下的东西起始而提出来的，不过这种直接当下的东西就它所呈現的那样，我們是不能認作有效准的，——"看得見的东西不是靜止的，而是無規律、無秩序地运动着；神把可見者从無秩序帶进秩序，因为神認为秩序較优美于無秩序。"由此可見柏拉圖似乎是把神只当作 δημιοῦργος，即物質的整理者，而把物質認作永恒

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第七三頁增补。——譯者

的、独立的、为神所發現的一团混沌。但是这种看法不是柏拉圖的哲学理論、原則，他对于这种說法也不太認眞。这只是按照表象說出来的，这些語言是缺乏哲学內容的。这只是对于研究題材〔按即自然哲学〕的一个导言，目的在导入像物質这样的一些范疇。必須知道，假如我們于討論哲学时从神、存在、时間、空間等范疇开始，我們也只能用直接方式談到这些概念，——这些概念按其性質說也是一个直接的內容，而且首先仅仅是直接的內容。并且必須知道，这些范疇既是直接的，同时也就是不确定的了。所以这样意义的神也还是不确定的，对于思想是空洞的。于是柏拉圖进展到較高的范疇。这些范疇就是理念。我們必須注意柏拉圖的思辨的理念，〔而不要太重視前面提到的按照表象的說法〕。㊀ 他說，神認为秩序較优美；这是一种朴素的表达方式。在現时，我們会立刻要求首先証明神；同样地，我們也不默認那看得見的东西。在柏拉圖那里，他首先用朴素的方式肯定了看得見的东西；由此才进而証明那眞实的范疇，那出現得較晚的理念。他繼續說，神"考虑到，关于看得見的东西（感性的东西），無理智的东西不可能比理性的东西更美丽，但是理智（νοῦς）沒有灵魂就不能存在于事物中，基于这个理由，神遂把理念放进灵魂之中，而把灵魂放进肉体之中，"因为理智不能存在于沒有肉体的看得見的事物中；"并且使灵魂与肉体結合在一起，于是世界就成为一个有灵魂〔有生命〕的世界、一个有理智的生物。"㊁（在"斐德罗"篇中，也有类似的說法。）我們有了实在性和理智（νοῦς），——灵魂就是这兩个極端的联結；这就是整个眞理或实在。

(251)

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第七四頁增补。——譯者

㊁ "蒂迈欧"篇，第三〇頁（柏克尔本第二五——二六頁）。

“但是，世界只是唯一的这样的生物。因为如果有了兩个或更多的話，这些生物便只是那唯一生物的一部分。”㈠

于是柏拉圖便立即进而規定那有形体的存在的理念：“因为世界应該是有形体的、看得見的、摸得着的，但是沒有火就看不見任何东西，沒有坚实性的东西、沒有土就摸不着任何东西，所以神在太初时立即造成了火同土。”柏拉圖就以这样天眞的方式作出了他的自然哲学的导言。“但是兩个东西如果沒有第三者就不可能被联結起来，而必須有一个結合双方的紐帶作为中項”——这是柏拉圖的一个簡單的說法——，“但最美丽的紐帶是那把它自身和它所联結者形成最高的‘一’的东西”。这話很深刻；因为里面包含有概念、理念。这紐帶是主体、是个体、是力量。它統攝着它的对方，使它自身和对方合而为一。“比例（固定的关系）極好地实現了这种結合。”因为比例是这样的：“假如有三个数目或体积或力量，其中的中項与后項的关系相当于前項与中項的关系，并且中項与前項的关系相当于后項与中項的关系”(a: b = b: c)，“那么当中項变成前項和后項，并且反过来，当后項和前項兩者变成中項时，其結果所有各項便都按照必然性成为同一的东西”（这就是說，沒有差异）；“但当它們成为同一之物时，則一切合而为一”。㈡ 这个思想很好，这个思想至今还保持在哲学里面。(252)

柏拉圖据以出發的这种分裂，就是我們所熟知的邏輯中的推論。这个推論保留着通常三段論法的形式，但是在这里却具有理性的內容。差异就是兩極端，同一就是这兩極端之結合为一。在思辨性的推論里，这思辨的理念在兩極端中自身与自身相結合，

㈠ “蒂迈欧”篇，第三一頁（柏克尔本第二七頁）。

㈡ 同上書，第三一——三二頁（柏克尔本第二七——二八頁）。

并且貫穿在它的各項或各阶段。在推論中包含着——至少外在地——整个合理性、理念。因此把推論說得太坏，不承認推論是最高的絕对形式，那是不正确的。反之，对于抽象的理智推論加以排斥，这又是应該的。这种形式的推論沒有那样的〔按即結合兩極端的〕中項；每一个差异都是独立的，各自有其不同的形式，有其与对方相反对的特殊的規定。这种推論在柏拉圖哲学里是被揚弃了；(253) 思辨的理念在其中構成了特有的、眞正的推論形式。中項使兩極端得到最高的統一；兩極端相互間和对于中項都不是独立的。中項可以轉化为兩極端，兩極端可以轉化为中項；于是从而推出：所有各項皆按照必然性是同一的，因而形成了統一体。反之，在理智的推論里，这种統一只是本質上不同內容的东西的統一，这些不同內容的东西老是保持其差异性。在这里，一个主体、一个范疇通过中項和另一个，或簡單地"一个概念和另一个概念"凑合在一起。但推論中的主要問題是同一性，亦即是說，一个主体在中項里和它自己結合在一起，而不是和另外一个东西結合在一起。所以在理性推論里，假定着一个主体、一个內容通过对方，即在对方中自己和自己結合起来；这乃是由于兩个極端变成了同一的，——其一和其他結合起来，而把对方当作和它自身同一。換句話說，这就是上帝的本性。如果把上帝〔按即聖父〕認作主体，那么就会这样：上帝产生了它的兒子〔按即聖子〕、世界，它自己实現它自身于这个好像是它的对方的現实世界，——但是就在这現实世界中它保持和它自身的同一，否定了它的墮落，使自身在对方里只是和自身相結合；这样，上帝才是精神〔按即聖灵〕。假如一个人把直接性提高到高于間接性，并因而說，上帝的效果是直接的：当然他也有其很好的理由；不过具体的眞理是：上帝是一个自己和自己相結合的推論〔按

即推移、發展的过程〕。因此在柏拉圖哲学里包含了最高的思想。誠然那只是純粹的思想，不过这些思想包含着一切于其自身之中；而且一切具体的形式皆單独依賴于思想范疇。但是这些形式自柏拉圖以来已被忽視了兩千年了；它們幷沒有以思想的形式傳入基督教里，它們甚至被認作錯誤地采取过来的观念，直到近代，人們才开始理解，这些范疇里包含着概念、自然和精神。(254)

柏拉圖又繼續說：在看得見的事物这一范圍內就以土和火为兩極端，一是坚实的，一是有生命的。"因为坚固的东西〔按即土〕需要兩个中項"（这是重要的思想，在自然事物里，我們所有的，不是三而是四，中項应是双重），"它不仅有寬度，而且也有深度"（眞正講来是四度，因为点通过綫和平面与固体相結合）；"所以上帝在火与土之間建立了空气和水"（这也是具有邏輯深度的一个規定，因为这个中項，作为相异者，在它的差异中轉向那兩極端，必須在自身中区分为二）；"幷且还按照一定的比例，使得火与空气相当于空气与水的关系，再則空气与水相当于水与土的关系。"㊀这样我們就發現一个分裂为二的中項；而这里出現的四这个数在自然里是一个基本数。其所以在理性的推論里只有三，而在自然里便發展为四，原因在于自然事物的性質，因为在思想里是一的，在自然里便相互外在分裂为二了。这作为对立物的中項是双重的。第一是上帝，第二是中介者、聖子，第三是聖灵；这里的中項是很簡單的。但是在自然里，这作为对立者而存在的对立者本身就是双重的；所以計算一下我們就得到四。这种推論的过程也發生在我們对于上帝的看法里。当我們应用这个推論于世界时，則我們便以自然作

㊀ "蒂迈欧"篇，第三二頁（柏克尔本第二八頁）。

为中項，而以存在着的精神作为由自然回复到理念的道路；这种回(255)复的过程就是精神。这种活生生的过程——这种分化、由分化而与自身同一的过程——就是活生生的上帝。

柏拉圖进一步說："通过这种統一那看得見摸得着的世界就被造成了。由于上帝給予这世界以完整而不可分的元素"——火、土等等在这里其实已沒有什么意义——所以"这世界是完善的、不老的并且是不病的。因为老和病只是起源于这些元素以过多的分量从外部去影响一个物体。但是世界的情形却并不如此；因为世界包含着这些元素的整体于自身之內，沒有事物可以从外部去影响它。世界的形狀是球形的，"（正如巴門尼德和畢泰戈拉所說的那样），"而球形是包含一切別的东西于其自身的最完善的形狀；球形是完全平滑的，因为在它之外更無任何事物，它与对方沒有差別，它不需要肢体。"任何对象的有限性都在于它有差异和外在性。在理念中誠然也有規定、限度、差异、他在性，不过这些特性又同时在一中被消除了、被包含了、被保持了。所以在理念中有了差异并不因而就产生有限性，而有限性乃是被揚弃了的。有限性因此便包含在無限性自身內，——这乃是一个偉大的思想。"上帝給予世界以七种运动中最适合的一种运动，即是最足以与理智和意識相諧和的圓周运动；上帝把其他六种运动从这世界分离开，使它得以免除这些运动的不規則的本質"㊀（向前和向后的运动）。这只是一般的說法。

再則："神旣然願意把这世界造得和它相似，使世界也成为神，所以它賦予世界以灵魂，并且把灵魂放在中間，使灵魂瀰漫于全

㊀ "蒂迈欧"篇，第三二——三四頁（柏克尔本第二八——三一頁）。

世界"(世界灵魂),"幷使整个世界为灵魂所圍繞"(由于这样所以 (256) 世界是一个整体);"这样一来,它就使得这世界成为自身满足、不需求任何别的东西、自己認識自己、自己与自己相友好的存在。通过这一切,于是神就把这世界造成为一个有福祉的神。"㊀ 我們可以說:这里柏拉圖对上帝有了一个确定的观念,这里我們第一次有了关于理念的眞理和知識。但是那第一个上帝还是不确定的。我們必須有意識地采取这个道路,有意識地承認,那第一个,不論是存在或上帝,乃是不确定的。这个被創造的上帝才是眞理;那第一个上帝只是一个名詞,——由于开始按照表象的方式說話,只是被当作一个假設,一个表象的前提。当上帝仅仅是善时,則它便仅仅是一个名詞,还不是自身规定的、确定的存在。因此中項便是眞理。由此看来,当我們首先从物質开始,倘有人因而便以为柏拉圖是把物質認作独立自存的东西,那么,依照剛才所引証的看来,这乃是錯誤的。只有这个上帝、这个同一性才是自在自为的存在,才是幸福的。

柏拉圖又說:"我們現在虽然最后才說到灵魂,却不能因此便認灵魂是最后的,我們这样做只是由于我們說話的方式。灵魂乃是主宰者、統治者,那服从它的有形体的事物"幷不是独立的、永恒的。这只是由于柏拉圖天眞的想法才把这种先后的次序归之于說話的方式。这里表面上好像是偶然的次序,而其实也是必然的次序:即先从直接的东西开始,然后才进入具体的东西。因此我們可以像已經提到过那样,在柏拉圖的那些闡述里揭示出矛盾;不过这完全要看他所提出的眞理的标准是什么。我們將进一步在下面看

㊀ "蒂迈欧"篇,第三四頁(柏克尔本第三一頁)。

(257) 出柏拉圖的理念的性質。柏拉圖这样說："灵魂的本質是按照如下的方式創造成的。"这里所說的和关于有形体的事物的本質所說的，其实是同一思想。以下所引証的乃是柏拉圖对話中最著名、最深刻的一段："从不可分的和永远自身同一的存在，也从可分的亦即有形体的存在，神創造了第三种存在作为联合兩者的中介，它具有自身同一的性質和他物或对方的性質。"柏拉圖又把可分的叫做对方、非某物。"于是神就把它造成不可分的和可分的东西之共同的中介。"这里就来到了这些抽象范疇：一是同一，对方是多或非同一、对立者、差异。假如我們說，"神、絕对是同一者与非同一者的同一，"人們是会說我們野蛮和煩瑣的。这样說的人們也可以很高地称贊柏拉圖；不过他乃是这样規定眞理的。"被当作差异的这三种存在，全部为神所联合为一个理念"（它們不是三个东西；那第三者对其余兩个說来不是第三者），"因为神用力量迫使那具有严重的混杂性質的对方适合那自我同一者。"無疑地这就是概念的力量，概念能够理想化那多的、彼此外在的东西，把它設定为理想的东西。这也同样是理性的概念施諸抽象理智的力量，当人們把某种东西放在理智前面时。在單純的自身反省里，在單純地回复到它們还在分离着的开端时，这三个环节：自身同一者（本身作为一环节）、对立、第三者，亦即似乎是可以分解的，它并不回复到最初統一的联合。用不着問物質（对方）是不是永恒的。"把自身同一者与对方和本質（οὐσία）混合，使三者成为一体，神又把这个整体分为适合它自身的許多部分。"㊀ (258) 我們如果試把这个灵魂的实体与看得見的世界的实体相比較，便可見得，后者和前者是相同的。而

㊀ "蒂迈欧"篇，第三四——三五頁（柏克尔本第三一——三二頁）。

这个唯一的整体現在才是系統化的实体、眞正的物質或本質、絕对的質料，这質料自身是有着区分的(是“一”与“多”之持久的不可分的統一)；——我們必不可以再去追問別的本質了。

柏拉圖于是又把这种主观性加以区分，他根据数的規定来表明这种区分的方式和种类。这里就参杂有畢泰戈拉派的观念了。(教父們曾經在柏拉圖这里發現三位一体；他們想要在思想里把握、証明三位一体，从思想里产生三位一体。眞理在柏拉圖那里誠然具有着和三位一体相同的特性。不过我們必不可停留在柏拉圖的表象阶段，認神是可以發現的、可以假想的；反之我們必須达到概念。柏拉圖这里所說的神不是思想，而是表象。)这种区分包含着有名的柏拉圖式的数(正如对数毫無所知的西塞罗所說的那样)，这些数無疑地是起源于畢泰戈拉派的，对于数，古代人和近代人，还有刻卜勒在他的“世界的和諧”(Harmonia Mundi)里都曾費了很多力气去探討，但是沒有人对它有眞正的了解。了解数，这意味着兩方面：一方面是認識数的思辨的意义、数的概念。不过，正如已提及的那样，在畢泰戈拉派那里，只給予数的区別一个不确定的区別的概念，而且只是在最初的一些数里才作出了区別。但一到了較复杂的数的关系时，他們一般就不能进一步指明其区別。另一方面，由于它們是数，所以它們仅可以表达体积的区別、感性事物的区別。現象界的体积系統——这一部分是天体的系統，在这系統里体积显得最純粹、最自由，不受質的束縛，而在所有別的系統里，体积大都是必然定在，——必須符合于数。不过这些有生命的数的区域本身也是許多环节構成的系統：距离的远近、速度和尺寸的大小。这些环节中沒有任何一个环节，作为一系列的簡單的数，可以和天体区域的系統相比拟；因为这个系列只能包含所有这 (259)

些环节的系統作为它的部分。假如柏拉圖的数也是每一个那样的系統的环节，則須考虑的將不仅是这一环节，而且須对在运动中有着区别的各环节間的关系，作为一个全体——眞正有意义的、合理性的全体加以把握。我們必須簡短地对主要的內容加以历史性的揭示。关于这个問題最徹底的研究是波克所著的論文〔“論柏拉圖‘蒂迈欧’篇中世界灵魂的結構”〕，見道卜与克罗依采尔的研究〔第三卷(二六頁以下)〕㊀。

那基本的系列是很簡單的。“最初神从全体中取出一部分；然后取出第二部分，是第一部分的兩倍；第三部分是第二部分的一又二分之一，是第一部分的三倍；其次的一部分是第二部分的兩倍；第五部分是第三部分的三倍；第六部分是第一部分的八倍；第七部分比第一部分大二十六倍。”因此这系列是这样的：1；2；3；$4=2^2$；$9=3^2$；$8=2^3$；$27=3^3$。“于是神填滿了二倍（1：2）和三倍（1：3）的間隙（比例），由于它又从全体里面割下了一些部分。它把这些部分放进那些間隙里面，以使得每一間隙里面有兩个中項（或中介），一个中項以同一倍数大于和小于每一个極端，但另一个中項以同样多的数目大于和小于兩極端；”——前者是一个不变的几何关系，后者是算术关系。第一个中項是通过方根而产生

(260) （$1:\sqrt{2}:2$）；另一个中項例如 $1\frac{1}{2}$ 是介于一和二之間的中項。由此就产生了新的比例关系；而这些比例关系又是以某一特殊的更困难的方式插入最初那些比例关系之間的，但这样一来，“到处都有某种东西省略了。——而最后一个数对数的比例是256:243，”或者 $2^8:3^5$。

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第八一頁增补。——譯者



憑借这些数的关系我們是不会有多大进展的；它們不能提供什么內容給概念或理念。自然的关系或法則是不能够用这些枯燥的数来表明的。这些数的关系是經驗的关系，不能構成自然的尺度之基本特性。現在柏拉圖說："神把这一整个系列按其長度分割为兩部分，并把这兩部分交叉着放成X形，使其兩端弯曲成为一个圓形，并用齐一匀称的运动去包圍它們，——这样就形成一个內部圓形和一个外部圓形，它〔指神〕叫外部圓形的运动为自我同一者的轉动，而叫內部圓形的运动为他在者〔即对方〕或自身不同一者的轉动，而認前者为主宰者、不可分者。但是它又按照同样的比例把內部轉动分成七个圓形，就中三个以同一的速度轉动，四个以不相同的速度(四个彼此之間与前三个的速度并不同)轉动。这就是灵魂的系統，一切有形体的东西都是在灵魂之內形成的。灵魂是中心，浸透着全体，并且从外面去包圍那全体，自己在自身中运动。这样它〔指灵魂〕就具有着一个永不停息的、合理的生活之神聖的根据在它自身內。"㊀

这种說法并不是完全沒有紊乱。柏拉圖于談到有形体的宇宙的理念时，即引进了認灵魂为無所不包的簡單的东西的看法。現在仅就那一般的来看。(一)灵魂和形体的本質是差异中的統一。(二)这种本質又有兩方面：第一，这本質本身自在自为地被假定为在差异中，在"一"之內，它系統化自身为許多环节，而这些环节即是运动；第二，这本質即是实在性；——本質和实在性兩者均屬于灵魂和形体在对立中的全体，而这全体也还是一。精神是穿透一切者、圓球的中心、广大無垠、無所不包者；有形体的事物是在精神 (261)

㊀ "蒂迈欧"篇，第三五——三六頁(柏克尔本第三二——三四頁)。

之內，——这就是說，有形体的事物既与精神相反对，是和精神有差异的，又是精神自身。

这就是那被建立在世界中并主宰着世界的灵魂的一般規定。就作为物質的实質看起来和灵魂相似而言，則灵魂便肯定了它自身的同一性。灵魂与看得見的宇宙是同一的本質。構成灵魂的实在性的就是这些环节。(那作为絕对实体的神除了它自身外是不看見任何其他事物的。)于是柏拉圖便这样描述灵魂与客观存在的关系道："如果灵魂接触到客观存在的任何一个环节，無論这环节是可分的或不可分的实体，它就会借此自己反思着自己，說出什么东西和它相同或不相同这兩方面的差异，以及个别事物如何、在何地、在何时彼此間的关系和对于共相的关系。当感性事物的圓周运动循正軌运行，并把自己显示給整个灵魂去認識时，就产生了眞的意見和正确的信念"(这时世界行程的"不同的"軌道就表明和精神的內在本質相諧和)。"但当灵魂轉向理性的对象时，則这自身同一者的周行运动就被認識到，于是思想便愈趋完善而达到科学知識。"㊀

这就是世界的理念、本質，亦即本身幸福的神的理念、本質。在这里，遵循着这个理念，世界才第一次出現，在这里，全体的理念才第一次得到完成。前此所討論的只是感性事物的本質，还沒有討論到作为可感覚的世界。他在前面誠然談到火、水等等，他說的只是本質。在这里柏拉圖好像又从以前已經討論过的开始，但他前面曾經討論过的只是本質；像火、水等等名詞他最好是略去不用。(262)

㊀ "蒂迈欧"篇，第三七頁(柏克尔本第三五頁)。

現在柏拉圖更繼續討論下去。他又把这神性的世界叫做“那單是在思想中并永远自身同一的模范。”他又提出一个与这个全体相对立的“第二个世界，这是那原始模范的摹本，这是一个有生灭并看得見的世界。”㊀后者是天体运动的系統，前者是“永恒的生命。那有生成变化的世界是不可能模仿得和它完全相似的”（和那最初的理念、永恒的生命相似）。“但是它是被造成为保持在統一中的永恒之运动着的圖像；这个按照数的关系而运动着的永恒圖像，就是我們所謂时間。”关于时間，柏拉圖說：“我們習慣于把过去和將来叫做时間的一部分，并且把区别那在时間中运动着的变化的段落轉变为絕对的存在。但眞正的时間是永恒的，或者說，它是現在。因为本体既不会年老些，也不会年青些；这作为永恒之直接圖像的时間同样也不是以將来和过去作为它的部分”。㊁时間是理想性的，正如空間一样，兩者皆是精神的客观形式；时間、空間沒有什么感性的成分，它們是精神表現为客观存在的直接形式，是感性的非感性的形式。

时間——絕对存在在时間性事物內运动的原則——的眞实环节乃是变化出現在其中的东西：“太陽、月亮和別的五个星球；它們之被上帝創造，为的是用来規定和保持时間的数的关系”㊂——在这些星球里面时間的数量便实現了。因此天体的运动（眞正的时間）才是保持在統一中的永恒者的圖像，或者在天体的运动中永恒者保持其自身同一的特性。因为一切事物都在时間中，亦即在一种否定性的統一中，这种統一不容許任何事物随便在自己里面生 (263)

㊀ “蒂迈欧”篇，第四八頁（柏克尔本第五七頁）。

㊁ 同上書，第三七——三八頁（第三六——三七頁）。

㊂ 同上書，第三八頁（柏克尔本第三七頁）。

根，因而不使任何事物按照偶然性而运动或被推动。

但是这种永恒者又是在别的实在的特性里，在自身变化和自身迷誤的原则(这个原则的普遍概念为物質)的理念中。屬于时間的世界是永恒的世界摹本；但是与这时間的世界相对立，另外有一个世界，变化本質上內在于此世界。自身同一者和它的对方是我們前面所有的抽象对立。那永恒的世界表現在时間里，于是就有了兩个形式，自身同一的形式和自身异化、自身迷誤的形式。㊀表現在最后这一原则(領域)的三个环节为：(甲)那單純的被創造的存在，“产生的东西”(确定的物質)；(乙)“这种存在被产生的”地方；(丙)“被創造的东西的原始模型”。㊁柏拉圖又加以这样的列举：“本質、地方和产生，”——就中本質是产生的养料、实質。㊂我們便有了这样一个推論：(甲)本質、共相，(乙)地方(空間)，中項，(丙)个体，个别的产生。假如我們試把这个原则和具有否定性的时間相对立，则本質(ὄν)这一單純的环节——亦即作为一个普遍原则的异化原则——乃是“一个容納的”媒介，“像一个‘乳母’似的”，保持一切，使一切独立自存，讓一切为所欲为。这一原則是沒有形式的，但又能接受任何形式，是一切有差异的現象的普遍本質〔按即材料〕。这就是坏的被动的物質，当我們說到物質时，我們所了解的物質就是这样。物質在这里是相对地有实体性的东西、是一般的自存、是外部的定在，——是抽象的孤立的存在。在我們的反思里，我們是把形式和这种物質区别开的。据柏拉圖看来，惟有首先通过“乳母”形式才取得自存。我們所謂現象都是基于这一原

(264)

㊀ “蒂迈欧”篇，第四八——四九頁(柏克尔本第五六——五七頁)。

㊁ 同上書，第五〇頁(第六〇——六一頁)。

㊂ 同上書，第五二頁(第六三——六五頁)。

則；因为物質正是这种个別产生的支持者，在这个別产生的过程中二元化便建立起来了。不过这里所謂現象不可以被当作个別的地上的存在，必須認作本身有其特殊性的普遍性的东西。作为有普遍性的物質旣是一切个別事物的本質，于是柏拉圖首先要我們記着，我們不可以把物質說成火、水、土、空气等（这里他又提到火等等）感性的东西；因为这样一来就会把物質說成一个固定的特定的东西了，但是这些特定的东西却有其保持不变的特性，这种特性也只是它們的共性，或者只有火性、土性等等才是共相。㊀

現在柏拉圖㊁进一步闡述事物的确定的本質或事物的簡單的特性。在这个变化的世界里，形式是空間的圖形。正如在那个作为永恒性的直接摹本的世界中，时間是絕对的原則，所以在这里那絕对的观念性的原則或純物質本身是空間的存在。（甲）物質，（乙）空間，（丙）产生：空間是这个現象世界的观念性的本質，是联合肯定性与否定性的中項；而空間的特性就是圖形。誠如在空間的各度里，必須把平面認作眞的本質，因为平面是空間里綫和点的中項，并且在它的最初眞实的限度里它是三；所以三角形也是空間各种圖形中之第一个圖形，而圓形本身却是沒有限度的。于是柏拉圖于發揮其圖形学說时，便以三角形为基本原則。因此感性事物的本質就是三角形。他以畢泰戈拉派的方式这样說：这些三角形按照原始的数的关系之聚集或联合便構成感性的成分。这些三角形的联合就是它們的理念（屬于中項）。这就是基本原則。至于他如何規定这些成分的圖形和三角形的联合，我現在就省略了。 (265)

㊀ "蒂迈欧"篇，第四九——五〇頁（柏克尔本第五八——六〇頁）。

㊁ 同上書，第五三頁（第六六頁）以下。

柏拉圖㊀从这里又进而討論到物理学和生理学，这我們不想跟着他講下去了。这只可以看作一个开端，一个在杂多里面去把握感性的現象的幼稚尝試，而且这种尝試也还是很膚淺和混乱的。——只是考察感性現象，例如身体的各部分和四肢等，并且在对这些現象的說明中混杂着接近于我們所謂形式解釋的思想，而这些思想事实上是缺乏概念的。我們应当坚持理念的崇高性，这是优越的东西；至于說到理念的实現，柏拉圖只是感覚到并表达出这种要求罢了。我們也常常在他那里看見思辨的思想，但他对这些思想的研究又大半是很表面的，例如目的性等等。他于处理物理学时，情况与我們不同，他在这一方面还缺乏經驗知識。現代的物理学却与他相反，所缺乏的乃是理念。柏拉圖虽說与忽視生命这一概念的近代物理学不相一致，虽說以幼稚的态度用外在的比喻来談自然，但是如果按照生命的观念来考察自然有其一定的地位的話，那么柏拉圖的自然哲学在个别地方还有很深刻的、令我們重視的識見。同样，他討論生理現象和心理現象的联系部分也值得我們重視。其中有些部分包含某些普遍性的成分，例如他关于顏色的說法；㊁由此出發，他又过渡到比較一般的考察。值得注意的是在这里他常常是重新从以前的地方开始；这并非由于"蒂迈欧"篇是一篇杂凑的东西，这是有着內在必然性的著作。我們必須从抽象的概念开始，借以达到眞理、达到具体的东西，——后者較晚才出現；当人們得到具体的东西时，在外貌和形式上好像又有了一个开始，在柏拉圖这种欠謹严的風格里，特別显得好像是从具体的东西开始。

(266)

㊀ "蒂迈欧"篇，第五七頁（柏克尔本第七四頁）以下。

㊁ 同上書，第六七——六八頁（柏克尔本第九三——九五頁）。

当柏拉圖談到顏色时，他說到区別和認識个別事物的困难，認为在观察自然时“应区別开兩个原因：必然的原因和神聖的原因。在一切事物里我們必須寻求神聖的原因，以便达到我們本性所能容許的幸福的生活”（这种寻求本身就是目的，它里面就包含着幸福）；“必然的原因只是为了神聖事物才去寻求的，因为沒有必然的原因”（知識的条件）“我們就不能認識神聖的事物。”寻求必然的原因是指对于对象、对象的联系、关系等等的外部考察。“神聖事物的創造者就是神本身。”神聖事物屬于那最初的神聖〔永恒〕世界，并不是远在彼岸，而是即在当前的东西。“对于有死的事物的創造和管理，神是交給它的助手来担任的。”这是由神聖事物过渡到有限的、地上的事物的一个簡便容易的办法。“这些助手模仿那神聖的事物，因为它們自身秉受着灵魂的不死的原則：所以它們造成了一个有死的軀体，并且放进另一个有死的灵魂（这有死的灵魂是灵魂的理念的肖像）到这軀体里面。这个有死的灵魂包含着强烈的和必然的激情：快感、痛苦（憂愁）、勇气、恐惧、憤怒、希望等等。这些情緒全都屬于有死的灵魂。为了不要無必要地玷污了神聖的事物，所以这些低級的神灵把有死的灵魂和那神聖事物的住所分离开，讓它住在軀体的另一部位。所以就在头与胸之間設置了頸子作为地峽和界限。”情感、激情等在他看来是居住在胸內，在心內（而我們認为不死的东西在心內）；而認为精神性的东西居住在头腦內。但是为了使得情感尽可能地完善，“这些助手們”譬如說“在为憤怒燃燒着的心的兩边，又設置了兩叶肺以作救济，而肺是柔和的、無血的，并且里面充滿了像海棉似的孔穴，以便吸取空气和飲料，借以使得心臟凉爽、呼吸順暢、热气減輕。”㊀ (267)

特別值得注意的是柏拉圖关于肝所說的話：“由于飲食的欲求

(268) 是灵魂的無理性的部分，不听从理性，所以神創造了肝，以便由理性而来的思想力量下降于肝中，好像在一面鏡子里一样，接受原始的形象，"对它們(無理性部分)"也反映鬼影和恐怖的形象，可以鎮慑灵魂。因此，当灵魂的这一部分宁靜时，在睡夢中时，它就可能想見着一些〔理性的〕形象。因为創造我們的那些神灵，謹記着天父要把人类造就得尽可能地好这一永恒命令，它們于安排人体中較低劣的部分时，也要使得这些部分可以分享一定程度的眞理、領悟一些聖言（τὸ μαντεῖον）。" 所以柏拉圖把領悟聖言的能力归在人的無理性的肉体方面。虽說人們常常以为柏拉圖給予理性以接受啓示、聖言等等的能力，这乃是錯誤的。他說，啓示、聖言乃是在無理性中的理性。"神把領悟聖言的能力給予人的無理性部分，这一点可由这事得到充分証明，即：沒有人当他理性清明时会得到聖言或灵感。只有或者当一个人在睡夢之中，他的理智受阻碍之时，或者当一个人在病态或狂热中他忘其所以之时，他才会得到聖言或灵感。"因此柏拉圖認为通灵比起有意識的知識来是較低級的知識。"只有当人于神志清明时才能回忆幷說明他所得到的聖言灵感等，因为当他还在狂热状态中，他是不能判断的。古人說得好：只有神志清明的人才能够認識他自己幷作他自己的事。"㊁ 因此人

(269) 們把柏拉圖当作單純狂热的护衛者乃是完全錯誤的。这些就是柏拉圖自然哲学的主要环节。

三　精神哲学

一方面，我們已經看見了柏拉圖哲学的思辨本質（不是精神

㊀ "蒂迈欧"篇，第六八——七〇頁(柏克尔本第九六——九九頁)。

㊁ 同上書，第七〇——七二頁(柏克尔本第九九——一〇二頁)。

的意义，亦即沒有在精神和自然中实現的思辨的理念)；但另一方面我們發現在柏拉圖那里对于理論精神的有机性还沒有明确的了解。他虽然区别了感覺、記忆与理性，但对于精神的这些环节旣沒有严密的規定，也沒有說明它們的联系、它們相互間的必然关系。(对認識的种类作出区别誠然很重要，但是这已經引証过了。)然而意識的实际的、实踐的方面乃是柏拉圖的非常輝煌的方面。而柏拉圖精神哲学中最令人感兴趣的是他关于人的道德本性的思想。(他的思想沒有采取这样的形式：即他沒有大費力气去建立一个像現时所謂最高的道德原則，这种原則虽被相信为無所不包，其实是空無內容；他也沒有大費力气去討論自然权利，这种自然权利只不过是对現实的实踐存在、对法律的一种瑣屑的抽象。) 在他的“国家”篇的各卷里，他闡明了这种道德本性。在我們看来人的道德本性和国家似乎距离很远。但是在柏拉圖看来，精神——就精神之与自然正相反对而言——的实在性是表現在它的最高眞理里作为一个国家的組織。他并且認識到道德的本性(合理性的自由意志)只有在一个眞正的民族里才得到它的权利，得到实現。

必須进一步指出，柏拉圖在“国家”篇一書里，于导言部分指出研究的对象应該是什么是正义。于許多反复論辯之后，并且于考察了几个关于正义的定义而加以否定之后，柏拉圖最后以簡單的方式說道：“这个研究的情况很有点像要一个人从远距离去讀小字，如果有人指出，說同样的字也在較近的地方以較大的字体写着，則他無疑地將宁願先讀那写得較大的字，然后就可以更容易去讀較小的字。我們現在將用同样的办法去研究正义。正义不仅是在个人里，而且也在国家里，而国家大于个人。因此正义是用較大的字体写在国家上面，而且更容易辨認。”这和斯多葛派关于賢人 (270)

所說的話是不相同的。“因此我們宁肯考察表現在国家中的正义。”㊀——这是一个素朴而可爱的导言。柏拉圖就是这样用比喻由关于正义的問題轉移到对于国家的考察。这是一个很素朴的过渡，虽說好像是武断一点。但是这个偉大的見解把古代哲学家引导到了眞理。柏拉圖在这里說得好像平淡無奇，实际上已接触到事情的本性了。因为正义的实在性和眞理性只表現在国家里。法律是自由的具体表現，是自我意識的实現，是精神的实在的一面和实在的形式。国家是法律的客观实現。法律是精神之自在的和自如的存在，是有其确定的存在的，是能动的。法律是自己实現其自身的自由。譬如，这財物是我的，这就是說，我在这外在的財物里建立起我的自由。精神一方面是能認識的，另一方面它又是有意(271)欲的，这就是說，它要使它自己成为現实。全部精神浸透在其中的实在性就是国家，国家不仅是对于我这个个人的知識。因为由于自由合理的意志規定其自身，所以就有自由的法律；不过这些法律也正是国家的法律，因为合理的意志存在和实际出現的地方正是国家。在国家里这些法律是有效力的，它們是国家的習俗、国家的倫理。因为在国家內武断任性仍然直接地存在着，所以这些法律不仅仅是倫理，而且必須同时又是反对武断任性的威力，有如法律之表現在法庭上和政府內一样。这就是国家的本質。憑借这种理性的本能，柏拉圖特别注意这些特征以及国家如何表达正义的这些特征。

自在的正义通常被我們用自然权利的形式来表明。說到自然权利，在一种自然狀态中的权利，我們立刻知道，这样一种自然狀

㊀ “国家”篇，第二卷，第三六八——三六九頁(柏克尔本第七八頁)。

态乃是一个道德上不可能的事情。凡是自在的东西就会被那些沒有达到共相的人認作自然事物，正如心灵的一些必然环节被他們認作天賦观念一样。自然也就是应該被精神加以揚弃的东西，自然狀态有了权利，那只意味着精神絕对沒有权利。国家是現实的精神。精神在它的簡單的还沒有实現的概念里就是那抽象的自在。自在这一概念無疑地必須先行于它的現实性的構造；而人們所了解的自然狀态却正是这構造。我們習慣于从虛構一个自然狀态出發，而这种自然狀态实际上并不是精神的狀态、合理的意志的狀态，而乃是动物与动物之間的狀态。一切人对一切人作战，正如霍布士很正确地指出的那样，就是眞正的自然狀态。这种自在狀态或不現实的精神概念同时是个别的人；他作为一个个别的人而生存。因为在一般的表象里共相和个体是分割开的，仿佛只要(272)个体一有了存在，它就可以独立自存，仿佛共相并不把个体造成它所确实是的东西，共相也不是个体的本質，而且仿佛个体的特殊性本身就是最重要的东西。自然狀态的虛構，是从人的个别性、人的自由意志以及依照他的自由意志去对待别人开始。在自然狀态中，所謂权利，都是指个人所有的、为着个人的权利而言。人們把社会和国家的狀态仅仅認作个人的工具，而个人才是主要的目的。反之，柏拉圖以实体性的、普遍性的东西作为基础，甚至認为个人本人必須以普遍性的东西为他的目的、为他的倫理、为他的精神，并且認为个人的意志、行为、生活、享受都是为了国家，而国家便是他的第二天性、他的習慣、他的倫理。这个倫理的实体構成个体的精神、生命和本質，是个体的基础，它把自身系統化在一个活生生的有机的全体里，并且同时把自身分化在它的各个組成部分中，而这些組成部分的活动正是为了产生全体。这种概念和它的

現实性的关系，柏拉圖当然还沒有明确意識到。我們在他那里沒有看見这样的哲学的構造，即首先提出自在自为的理念，然后在理念自身中揭示出实現其自身的必然性，并揭示出这种必然实現的过程。

因此，柏拉圖在他的“国家”篇里提出了一个国家制度的理想，这理想已經是有口皆碑地被了解为一个幻想。換言之，人們对于柏拉圖的理想国有这样的意見，即認为像柏拉圖所描写的那样的国家無疑地是卓越的，意思是說，在头腦里这是想得很好，这种国家观念在思想中本身是眞的，而且这个理想国也是可以实行的，不(273)过唯一的条件仅在于要有卓越的人，也許要像月亮里那样的人；但是一說到地球上的人，那么他的理想就不可能实現了(我們必須正視人的本来面目，由于人的邪惡，理想是不能得到实現的)，因此这样一个理想完全是虛幻的。

(一)說到这里，首先必須指出，在基督教世界內一般流行着一个完善的人的理想，这理想肯定地是不能够在众人里、在一个国家的群众里实現出来的。假如我們發現这理想在僧侶那里、或在教友派教徒那里、或类似的虔誠信教的人們那里得到实現，这样一小撮憂郁愁苦的生灵也是决不能形成一个国家的，正如虱子(或寄生植物)只能生存于一个有机的軀体內，不能單独生存一样。假如这样的一批人要構成一个国家的話，那么他們的羔羊式的善良、他們那种只知关切自己个人、自己爱护自己、自己永远看到和意識到自己的优点的虛荣心就必須全部扫除干凈。因为那在公众中的生活和为了公众的生活并不需要那种軟弱的怯懦的善良，而正需要一种强毅的善良，——不要求只关心自己和自己的功罪，而要求关心公众和怎样为公众服务。而一个怀有那种坏理想的人，自然会

老是覚得人类充滿了弱点和墮落，理想永远不能实現。因为他們把稍有理性的人都不会重視的微疵小瑕看得無比重要，并且以为这些弱点和缺点即使被他們忽視了，也仍然存在。不过我們不要太尊重他們的豪迈，反之我們必須于他們所謂的弱点和缺点里看出他們自己的墮落。一个有了弱点和缺点的人，只要他絲毫不珍視它們，他就会立刻自己把自己从这些弱点和缺点里解脫出来了。(274) 罪惡之所以是罪惡，只是因为人們把它当作本質的东西，墮落之所以是墮落，亦只是因为人們把它当作本質的东西。

眞理决不是幻想。怀抱願望当然是完全可以容許的。不过假如人們对于偉大而眞实的东西也仅仅怀抱着虔誠的願望，那就是不信神的。一个人如果不能有所作为，也同样是不信神的，因为一切事物都是神聖的、完美的，而他不能欲求任何确定的东西，是因为一切确定的东西都有其缺陷。所以，那样的理想，無論其形式如何美妙，都不应阻擋我們的路，就是僧侶和教友派教徒也不能阻擋我們的路，——不过像这种弃絕感性事物和否定行动的精力的原則就会把許多在别的情形下認为有价值的东西抛弃于地。要想保持所有一切关系，是矛盾的；在别的情况下，有价值的东西总会有一方面遭受着反对。我前面已經提到过的关于哲学与国家的关系就足以表明，柏拉圖的理想决不可以当作这种意义的理想。当一个理想由于理念、由于概念而有其本身的眞理性时，它便不是幻想，而是眞实的。这样的理想也不是空虛的、軟弱無力的，而是現实的。眞实的理想并非应該是現实的，而乃是現实的，并且是唯一現实的东西。——人們是首先这样相信的。如果一个理想太美妙了，以致在現实中并不存在，那么这个理想本身就必定有缺陷。因此，如果柏拉圖的理想国是一个幻想的話，那并不是因为人类

缺乏他所描述的那些卓越的东西，而是因为这个卓越的东西对于人类来說还不够好。現实性是很好的；凡是現实的东西就是合理的东西。但人們必須知道并区别开什么是眞正地現实的东西；在日常生活里一切都是現实的，但現象界与現实性之間却存在着区别。現实的东西也有其外部的存在；这表現出武断性和偶然性，如像在自然界中树木、房屋、植物杂凑在一起那样。倫理生活中的表(275)面現象，人的行为有着很多坏东西，在許多情形下这些东西本来可以更好一些。如果我們要認識实体的話，那就必須透过表面深入去观察。世間老是有邪惡的、墮落的人，但那不是理念。在表面上各种情欲斗来斗去；这却不是实体的現实性。时間性的、暂时性的东西的确存在着，甚至能給人造成不少的苦惱，但是尽管如此，那决不是眞正的現实性，正如一个主体的特殊性、願望、嗜好等不是他的眞正的現实性一样。

和这个說法相联系，必須回想一下上面討論到柏拉圖的自然哲学时所作的区别：那作为幸福的神自身的永恒世界便是現实性，不在上界、不在彼岸，而即是就其眞理性看来的当前的現实世界，并不是像它呈現在听覚、視覚等里面那样。所以如果我們考察柏拉圖理念的內容，便可看出，事实上柏拉圖已經表达出希臘人倫理生活的实質了。希臘人的政治生活構成了柏拉圖的理想国的眞实內容。柏拉圖并不是一个玩弄抽象理論和抽象原則的人，他的眞实精神曾經認識了并表述了眞实的事物。这不能是别的，而只能是他生活于其中的世界的眞实事物，也只能是那唯一很好地活在他本人和希臘里面的〔时代〕精神的眞实事物。沒有人能够跳出他的时代，他的时代的精神也就是他的精神；但問題在于認識到时代精神的具体內容。

（二）另一方面，对于一个国家說来可以認作完善的法制，却并不見得适用于每一个国家。这样看来，假如有人說，一个眞正的法制是不适合于現在这样的人們的，那么（1）我們必須謹記，一个国家的法制愈优良，也就会使得那个国家更加优良；但反之，（2）由于倫理〔按即風俗礼教〕是活生生的法制，同样也就沒有独立自存的抽象的法制，而法制必然要与倫理相联系，并且必然洋溢着一个民族的活生生的精神。因此决不可以說一种眞正的法制可以适合于每一个国家。例如对于伊洛克人、俄罗斯人、法蘭西人这样的人，情形便是如此，并不是每一种法制都适用。因为一个民族是存在于历史中的。但是正如每一个个人在国家中得到教养，就是說，他是由个体性提高到共性、由孩童成为成人的；同样地，每一个民族也是受到教养的，例如从野蛮狀态亦即从一个民族的孩提狀态过渡到一个合理的狀态。而且人們不只是老像他們現在那样，他們是在变化着；同样他們的法制也在变化着。这里的問題是：什么是国家所必須走向的眞正法制；正如問題是在于什么是眞正的数学科学，或什么是眞正的别的任何一門科学，而不是在于兒童或小孩应不应在現时掌握这門科学，但是他却应該受教育，以便能够掌握这門科学。同样，一种眞正的法制乃是出現在一个历史的民族前面，以便作为它趋赴的目标。每一个国家在时間进展的过程中必須对于它現存的法制作如許的改变，以便可以愈来愈接近那眞正的法制。一个民族的精神自身达到了成年，法制就是对它自在的本性的意識，——是眞理的形式、对于自身的理解的形式。如果一个国家的法制所表示的眞理已經不符合于它的自在本性，那么它的意識或概念与它的現实性就存在着差别，它的民族精神也就是一个分裂了的存在。有兩种情况可以發生：这民族或者

(276)

由于一个內部的强力的爆破，粉碎了那現行有效的法律制度，或者(277)較平靜地、較緩慢地改变那現行有效的、但却已不复是眞的倫理、已不能表現民族精神的法律制度。或者一个民族缺乏理智和力量来作这种改变，因而停留在較低劣的法律制度上；或者另一个民族完成了它的較高級的法制，因而就成为一个較卓越的民族，而前一种民族必定会不再为一个民族，幷受制于这較卓越的民族。

因此最重要的是知道什么是眞的法制；因为凡是与眞法制抵触的法制就不能持久，就沒有眞理性，就必然要被推翻。这样的法制有其一时的存在，但不能保持很久；有其效力，但不能長久有效。它之必然要被抛弃即包含在法制的理念之中。关于法制的理念的見解，只有通过哲学才达得到。如果有了这样的普遍性的見解，则国家虽發生变革，也不致有剧烈的革命。在不知不覚中〔旧的〕制度被取消了、放弃了，——每个人都同意放弃他的权利。但是政府必須能知道这种变革的时間是否已經成熟。假如一个政府不知道什么是眞理，死抱住那暫时性的制度，把非本質的东西当作有效而加以維护来反对那本質的东西——而本質的东西是包含在理念內的——则这个政府本身就在那急迫前进的精神前面被推翻，政府的解体也就是国家本身的解体；一个新政府兴起了，——或者是政府和那非本質的东西占了上風。

作为柏拉圖理想国的根据的主要思想，就是可以認作希臘倫理生活的原則的那个原則：即倫理生活具有实体性的关系，可以被奉为神聖的。所以每一个别的主体皆以精神、共相为它的目的，为它的精神和習慣。只有在这个精神中欲求、行动、生活和享受，使得这个精神成为它的天性，亦即第二个精神的天性，那主体才能以有(278)实体性的風俗習慣作为天性的方式而存在。这無疑地就是一般的

基本特性、实体。与这实体——个人对風俗的实体性的关系——正相反对的特性是个人的主观任性，道德；个人的行为并不是基于对国家、祖国的制度之尊重和敬畏，而是基于自己的信心，按照道德的考虑而作出决定，并依据这决定来規定自身。这种主观自由的原則是一种晚出的原則，是近代开明的时期的原則。这种主观自由的原則也出現在希臘社会里，但却是作为敗坏希臘国家、希臘生活的原則而出現。这个原則之所以被認作敗坏的原則，是因为希臘的精神、政治制度、法律不打算也不可能打算容許这种主观自由的原則出現在它們之內。兩者是太不协調了；所以希臘人的風俗習慣必然要瓦解。柏拉圖認識了并理解了他的时代的眞精神，并且給以确切的規定和發揮，因而他排斥了这个新的原則，并使之在他的理想国里成为不可能。所以柏拉圖是采取了一个实体性的观点，因为他是以他的时代的实体性作为基础；不过这观点也只是相对地如此，因为那只是希臘人的观点，而他是有意識地排斥了新近的原則。这就是柏拉圖关于国家的理想的一般概念；我們必須从这个观点出發去考察它。从近代观点出發去探究这样一个理想的国家是否可能或是否最好的国家，只会陷入謬誤的見解。在近代国家里人們有了良心的自由，每一个人有权利要求順从他自己的兴趣；但这在柏拉圖国家的理念里却被排斥了。

第一，現在我願意对有哲学意义的主要环节加以进一步的發揮。柏拉圖闡明了国家的本質和什么是眞正的国家。不过我們將会知道这个国家有一个限度：即个人并不在形式的权利上和这种共性相对立，像在法治国家的死板宪法里那样。內容只能是全体，个人的本性，——不过是反映其自身于共相中，并不是固定的、絕对有效的。前面已經指出，出發点是正义，柏拉圖說过，在国家 (279)

中来考察正义是很方便的。但是引导他作这种研究的却并不是方便，而乃是由于只有这样做才有可能發揮正义，因为人是国家的一个成員；人之为人本質上是倫理的。正义意謂着那合乎正义的人只是作为国家一个倫理的成員而生存着。照柏拉圖看来，正义就是实体性的精神之成为現实性。至于这种現实性是怎样产生的，柏拉圖首先揭示出国家中的实踐本質〔或倫理的实質〕，其次又揭示出个人的实踐本質。理念是具体的，同样倫理生活也是具体的。于是他以較細密的研究方式分析了这个倫理共同体[⊖]的有机性，这就是說，他分析了存在于这倫理的实体中的种种差异，这个倫理的实体生活并生存于这些差异中。他揭示了存在于〔国家〕这个概念中的諸环节。这些环节不是独立的，而是保持在統一体中。柏拉圖从三方面来考察这倫理有机体的諸环节：第一，把它們当作国家中的各个等級来考察；第二，把它們当作倫理生活的各种德性、各种因素来考察；第三，把它們当作个别主体的各个环节或意志的經驗活动的各个环节来考察。柏拉圖并不是在作道德說教，他只是揭示出，那倫理的实体如何活生生地在自身中活躍着，并展示这倫理实体的功能及其內部結構。它具有像有机体那样的內在的系統性，而不是像金屬那样的凝固的死的統一体，它有其自身的生命，自身运动着，它正是通过構成它自身的那些差异（內部結構的各种功能）而出現。(280)

（一）沒有等級，不把民众区分为几大群，国家就不是一个有机体。这些重大的区分就是实体性的区別。作为国家事务和国家生

⊖ 按共同体（Gemeinwesen）一詞此后多次出現，指国家、民族、社会而言，有“集体”的意思。这样的共同体黑格尔也叫做“共相”。英譯本作 Commonwealth。——譯者

活的共相〔按即共同体〕与为个人而生活而工作的个体之間的对立便立刻發生了。这兩种事务是这样区分的，即一个阶級或等級从事于一种事务，而另一个阶級或等級便从事另一种事务。于是柏拉圖陈述了实現这倫理实体的三个体系：(甲)立法、謀划的任务，一般講来，为了公共、为了全体的利益而行动、而預为筹划的任务。(乙)保衛共同体的安全，抵抗外来敌人的进攻。(丙)照顧个人，滿足个人的需要：农業、畜牧、房屋的建筑，衣服、器具的制造等等。大致說来，这是很对的，不过这似乎太按照外在的必然性、按照所發現的某些需要来区分了，而沒有从精神本身的理念中發展出来。再則这些不同的功能被分配給不同的体系，被分配給一群特殊担任此項事务的个人。这样就产生了国家中不同的等級，因为柏拉圖也反对一个人兼管一切的那种膚淺的想法。柏拉圖提出了三个等級：(甲)統治者、有学問有智慧的人；(乙)战士；(丙)供应需品的人：农人、手工匠人。第一类人他又叫做监护者，主要的是指具有眞正科学知識富有哲学教养的政治家。㊀ 柏拉圖这种等級的区分并不是演繹出来的，这些差异是有其必然性的。每一个国家必然是把这些体系包括在自身之內的一个体系。在这样的方式下，等級 (281) 的区分就形成了柏拉圖的国家的法制。由此柏拉圖更进而討論到一些个别的規定，未免失之瑣屑，最好不去管它。例如他甚至对第一等級的人規定了一些特殊的称号㊁，并說到褓姆应該担負些什么样的任务等等。㊂

(二)接着柏拉圖指出，在这些等級中实現的各环节，乃是个人

㊀ "国家"篇，第二卷，第三六九——三七六頁(柏克尔本第七九——九三頁)。

㊁ 同上書，第五卷，第四六三頁(柏克尔本第二四一頁)。

㊂ 同上書，第四六〇頁(柏克尔本第二三六頁)。

所具有的一些特質，可以叫做倫理的本質，是簡單的倫理概念之区分为各种特性，是有普遍性的。柏拉圖由于用这种方式来区分等級，便得出这样的結果，即通过这样一种有机体，一切美德都活生生地表現在共同体里。他列举了四种美德；人們曾称之为主德。

甲、第一种美德是"智慧和知識。这样一个国家將必是有智慧有謀略的。其所以有智慧有謀略，并不是因为它具有关于个别業务的一般的杂多知識，这乃是群众所特有的，如煉鉄耕地等知識(簡言之，技术和財政方面的知識)，而是眞正的知識，那对內对外能够最好地知道普遍原則、能够統筹全局的領袖和統治者的知識，这种知識眞正說来只是絕小部分人所具有的。这种識見在有謀略的(統治者)这一等級得到实現。"㊀

乙、第二个美德是"勇敢"，柏拉圖是这样規定勇敢的："勇敢是(282)对于正当的合理的意見的堅持，对于有威力的偉大的东西的畏惧，是不为情欲、享受所动搖的堅定精神。和这个美德相适应的是战士等級。"㊁

丙、第三个美德是"节制，节制是对于情感欲望的克制，节制有如和諧，其力量周遍到全体，能使得柔弱的人和堅强的人，不論理智高下、力气大小、人数多寡、財产貧富，以及其他方面情形如何不同，都要一起調协起来向着同一目标，并且要彼此相互一致。这一美德不像智慧和勇敢只限于一部分人(一等級)，而是統治者与被統治者共同分享的諧和，是一切人应具的美德。"㊂其实

㊀ "国家"篇，第四卷，第四二七——四二九頁(柏克尔本第一七九——一八二頁)。

㊁ 同上書，第四二九——四三〇頁(柏克尔本第一八二——一八五頁)。

㊂ 同上書，第四三〇——四三二頁(柏克尔本第一八五——一八八頁)。

节制乃是第三等級的人的美德。这使得所有的人向同一目标努力的和諧初看起来似乎并不完全适合于第三等級的人（供应必需品和从事劳动）。但是所謂节制正是指沒有任何环节、任何特性、任何个体被孤立起来而言（在道德方面，沒有任何需要被提高到絕对的地位，因而成为过恶）。劳动正好是局限在个别事物上面的一种活动，而个别事物是要回复到普遍的，是为了普遍而存在的。这个美德是有普遍性的；不过它特别适合于第三等級，因为第三等級不像别的等級那样，自身內沒有存在着絕对調协，而是首先应当促其調协的。

丁、最后，第四个美德是“正义，这是最初就曾提出来討論过的。”正义就是在国家中作正当的事，“当每一个个人只作一种对国家有关的工作，而这个工作又是最适合于他的天性时，这个国家就有了正义。所以这样一来，每个人不必兼操多种职業，而是各人作其特殊适合的工作，不論老幼、男女、自由人、奴隶、手工人、統治者和被統治者都是这样。”这里必須指出：（甲）柏拉圖这里把正义和其他的环节〔美德〕平列在一起；正义似乎是第四个美德，是四个規定中的一个。但是他又作了保留，他認为“正义能給予那些屬于国家法制的其他的美德——节制、勇敢、智慧——以及那些被統攝在这一普遍的观点之下的德性以存在和繼續存在的力量。”因此他又說，“無論何处，只要你發現了其他的美德，你必然会碰見正义本身也已經在那里。”㊀說得更明确一点，正义这一概念是全体的基础、理念，而这全体本身有着有机的分化，每一部分只是全体中的一个环节，而全体又通过部分而取得存在。所以 (283)

㊀ “国家”篇，第四卷，第四三二——四三三頁（柏克尔本第一八八——一九一頁）。

各个等級和特質都只是全体中的一些环节。正义就只是这普遍的、浸透一切的美德，——但是每一部分有其独立性，而且国家也容許每一部分有其独立性。（乙）由此可以明了，柏拉圖所了解的正义并不是指財产的权利，像一般的法律学所了解的那样，而是指精神在它的全体性里享有其应分的权利，得到实現。我的人格、我的十分抽象的自由高度抽象地表現在財产里。这种法律学上的种(284)种規定，柏拉圖㊀認为完全是多余的。甚至在“法律”篇里，他主要地也是在考察倫理的問題；不过他也多少涉及了一点財产的权利。由此可見，在柏拉圖看来，正义是整个本質，就个人說来，正义就是每个人作适合于他的天性的工作，并作得很好。只有这样他才有正当权利成为确定的个体性，他是在国家的集体中，他屬于普遍〔即集体〕精神之中，投入他自己的集体中作为一个个体。法律是有确定內容的共相，——是一个形式的共相。它的內容是整个确定的个体性，不是这个或那个东西、偶然的財产。而一个人眞正的“財产”乃是有教养地保有和發揮他的天性。正义容許每一特殊規定享有它的权利，同时又导使每一特殊規定回复到全体。（一个个人的特殊性必須予以發展，使它得到实現，享有其应分的权利。这样，每个人便站在他自己的崗位上，每个人就完成了他自己的使命。所以每个人都享受他应分的权利。）正义的眞正概念就是我們所謂主观意义的自由。在正义里，合理的得到了实現，保持其存在。自由成为現实的这种合法权利，乃是有普遍性的。因此，柏拉圖把正义当作全体的特性，并認为合理的自由只有通过国家这一有机体才能取得存在，——这种存在是必然的，是自然的一种形态。

㊀ “国家”篇，第四卷，第四二五頁（第一七六頁）。

（三）那特殊的主体，作为主体，也同样具有这些特性。主体的这些环节相应于国家的三个真实环节。柏拉圖以如下的方式規定了这些环节在其中得到說明的第三个形式。（理念在国家中是一个节奏、一个典型，——这是柏拉圖式的国家的一个偉大而美丽的基础。）“首先，在主体中表現出需要、欲望（$\dot{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$），如飢渴等，每一个欲望指向着某种确定的东西，并且只是指向这个东西。为了滿足欲望而劳动，相当于第三等級的使命。其次，但是同时在个人的意識里也存在着一种足以停止或阻碍欲望的滿足的某种别的东西，对于欲望的引誘有克制之力。这就是邏各斯（$\lambda\acute{o}\gamma o\varsigma$）、理性。与理性相应的就是統治者等級、国家的智慧。再其次，除了灵魂的这兩个理念之外还有一个第三者，憤怒（$\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ 激情），憤怒一方面是和欲望相关联，但是也同样可以同欲望作斗爭，站在理性这一边。有时一个人作了一件对不起别人的事，那人便使得他遭受飢餓和寒冷，而他又覺得那人是应分地使得他遭受痛苦的，那么在这样情形下，他愈是高尙，他就愈少对那人表示憤怒。有时，他遭受了無理的待遇，于是他就勃然大怒，坚持正义，願意忍受違反欲望的飢餓、風霜以及别的艰难困苦，并努力克服这些困苦，不願放弃正义，直至他貫徹了他的意志，或者死了，或者为理性所說服，如像牧羊人制服他的獵犬那样，因而平靜下来。憤怒相当于国家中勇敢的保衛者那一等級。一如勇士为了国家的理性目的而拿起武器，同样，憤怒如果沒有为坏的教育所敗坏的話，它就能支持理性。”㊀ (285)

“所以国家的智慧和个人的智慧是相同的；同样，国家的勇敢和个人的勇敢也是相同的。其余的美德也都是这样：节制是天性中

㊀ “国家”篇，第四卷，第四三七——四四一頁（柏克尔本第一九八——二〇六頁）。

的个别环节的調协；正如在外在行为方面，正义是每个人作他应分(286)作的事，同样，在內心生活方面，正义就是精神中的每一个环节享有它应分的权利，不讓别的成分干涉它的事务，——讓它們各如其分，各安其所。”㊀这样我們就得到了三个环节的論式：（甲）普遍性；（乙）中項，主观的憤怒反对那客观的事物，它是一种回复到自身的消極的自由，或者可以說，是消極地自身活动的自由。（丙）特殊性。柏拉圖在这里也还是沒有意識到他的抽象理念，一如在“蒂迈欧”篇里一样，而理念的眞理性却內在地表現在他那里，而且一切都是按照理念范成的。这就是柏拉圖怎样布置全局的方式。对于这全部結構的發揮只是些細节，本身沒有更多的兴趣。

第二，柏拉圖然后提出了保持国家的方法。这方法就是教育、文化。一般講来整个共同体建筑在風俗礼教上面，而以風俗礼教成为个人精神的天性，表現在每个人方面作为倫理的行为和意志。現在要問：柏拉圖究竟怎样做到使得个人的使命实际上能够成为他們自己的存在和意志并且怎样使得每个人（遵守节制）令他的生活和意志从屬于他的崗位或任务呢？——主要的事情就是教育个人使达到这目的。他要把这种風俗礼教直接在个人中間培养起来，首先是并且特别是在监护人之中培养起来。既然监护人有責任培养这种風俗礼教，所以必須特别注重对于他們的教育。其次就須注重对于战士們的教育。至于对工商業阶層的教育，国家并不很关心。“因为如果鞋匠变得很坏和墮落，沒有眞正成为他們应該(287)的那样，这对于国家并不是很大的不幸。”㊁对于統治者的教育才

㊀ “国家”篇，第四卷，第四四一——四四三頁（柏克尔本第二〇六——二一〇頁）。

㊁ 同上書，第四二一頁（柏克尔本第一六七——一六八頁）。

是全体中最重要的部分，才是教育的基础。但是这种教育应該是科学的教育，关于哲学知識、关于共相和絕对存在的知識，而关于共相和絕对存在的科学就是哲学。于是柏拉圖就列举了特殊的教育手段：宗教、艺术、科学。柏拉圖又很詳細地談到，在什么情况下必須容許音乐和体操作为教育手段。但是他把詩人、荷馬及赫西阿德从他的理想国中排斥出去，因为他發現他們对于神灵的表象是沒有价值的。因为从那时起已开始对于宙斯和荷馬故事的信仰作認眞的考察，把个别的叙述当作普遍的通則和神聖的法則。在教育的一定阶段上，兒童故事是沒有什么害处的。但是如果把这些故事当成倫理生活的眞理性的根据，当作当前有效的法則，——如以色列人的著作、“旧約”中所載的諸民族的殄灭被当作民族权利——如大衛这个上帝的人所干出的不可胜数的下流行为，以及祭司撒母尔对扫罗所干出的并且得到認可的种种暴行。——那么現在該是把它們貶降到一个过去了的、仅只是历史上的东西的时候了。柏拉圖討論了体育和音乐，而且特别着重地談到哲学。[一] 再則他認为国家頒布的劝誡公民各尽职守的法律必須附以序言，以便增强公民对法律的信心。[二] 教育，选擇最好的东西，簡言之，倫理，乃是柏拉圖所特别强調的。

（因此监护者是警衛法律的，而法律又是特别和他們相关联的。在柏拉圖那里我們誠然也看見关于財产、警察等等的法律，但是他說，“对于高尙和优秀的人物是用不着費神去給他們制定法律 (288)

[一] “国家”篇，第二卷，第三七六頁至第三卷，第四一二頁（柏克尔本第九三——一五五頁）；第五卷，第四七二頁至第七卷末（柏克尔本第二五八——七二三頁）。

[二] “法律”篇，第四卷，第七二二——七二三頁（柏克尔本第三六七——三六九頁）。

的。”㊀ 其实，当質料本身仅包含着偶然性时，人們如何可以發見神聖的法律呢？）

但是这里就出現了一个循环：公共的国家生活靠風俗礼教来維系，而反之，風俗礼教又靠机構制度来維系。風俗礼教是不应該独立于机構制度的，換言之，机構制度只是通过教育設施和宗教才影响風俗礼教。机構制度正必須被看作使風俗礼教成立的第一个条件，而風俗礼教又是使得机構制度具有主观性的方式。柏拉圖本身就使我們明白他会碰到多少責难。直到現在还有人常常說柏拉圖的缺点在于他太理想了；毋宁可以說，他的真正缺点乃在于他太不够理想了。因为如果理性是一普遍的力量，而这力量本質上是精神的，則精神的事物必然具有主观的自由。这种主观的自由，乃是業已出現在苏格拉底那里并被他大加提倡的那个原则，它是作为一个造成希臘的墮落的原則而活动着。希臘奠立在一个实体性的倫理的自由上面，它不能够忍受主观自由的繁荣滋長。所以理性应該是法律的基础，并且整个講来也确是如此。但另一方面，良心、自信，——簡言之，一切形态的主观自由——本質上是包含在理性之內。主观性与法律、国家有机体誠然是正相反对的。法律、国家之中的那种理性是一絕对的力量，这种力量通过需求的外在的必然性——这里面有着自在自为的理性——，要求同化家庭中的个人。个人是从自由任性的主观性出發，和全体相联系，选擇一(289)个崗位，把它提高到倫理的使命。但是这一环节，个人的这种行动，主观自由的这一原則，却不为柏拉圖所重視，有时甚至被他有意地抹煞了。他只是考虑到什么样的国家組織是最好的，而沒有考

㊀ “国家”篇，第四卷，第四二五頁（柏克尔本第一七六頁）。

慮到什么样的主观个体性是最好的。柏拉圖哲学即在超出了希臘倫理生活的原則之中，同时又掌握了这个原則，并且甚至更把它向前推进一步。

至于說到另一观点，即排斥主观自由原則的观点，乃是柏拉圖的理想国中之主要特征。国家的基本精神在于从各方面使固定了的个性消溶于共性之中，把所有的人仅仅当作一般的人。

（一）也就是依据排斥主观性原則这一規定，所以柏拉圖（特别地）不容許个人选擇他的等級，而我們則認为这乃是自由所必不可少的。不过个人等級的划分并不是一生下来就决定了的。每一个人須受国家执政者的考試，这些执政者是第一等級的元老，掌握着教育个人的权力。按照每个人天然的才能和秉賦，这些元老們加以选擇，作出决定，并且分配給每个人一个确定的职务。㊀（第一等級是执政者，国家的智慧，并且把战士联合在他們这边作为支持。但这并不是說文职等級与武职等級彼此分裂开，而是兩者联合着的，——所以元老們就是监护者。）㊁ 这好像完全和我們的原則相矛盾。因为即使可以正当地說，有某种特殊才能和技巧的人应該屬于某一等級，不过究竟一个人屬于哪一等級仍然要看他个人的傾向，有了这种傾向——显然是一种自由的选擇——才使得各个等級有其独立自为性。这不容許由另一个人用命令的方式說：“因为你沒有别的更好的用处，所以你应該作一个工人。”每个人自己都可以作尝試。必須容許他作为一个主体，憑主观的方式，

(290)

㊀ “国家”篇，第三卷，第四一二——四一五頁（柏克尔本第一五五——一六一頁）。

㊁ 参看黑格尔：“論研究自然权利的科学方式”（全集，第一卷，第三八〇頁以下）。

憑他自己的意志幷考虑到外部的环境，作出决定說："我願意献身于学术研究。"

(二)此外从这一个規定就引申出这样一点，即柏拉圖在他的理想国里㊀同样取消了一般的私有財产的原則。因为在私有財产制之下，个人、个人意識成为絕对的，或者人格是被看作自在的，無任何內容的。在法律里，我被当作独立自为的个人。所有的人皆同等被当作独立自为的个人。我有这种权利，只是因为人人都同等地有这种权利，換言之，我的权利是有共同性的。但是这个共同性的內容就是固定的个体性。当处理法律問題时，我們所注重的是法律本身，法官們于处理法律案件时，他毫不理会究竟这所房产是屬于这一个人或那一个人的，同样那爭执的双方也完全不是为占有某項財产而爭执，他們的爭执乃是为法律而法律（正如道德是为义务而义务一样）：这样他們就堅持着这一抽象概念，幷且是从現实性的內容里面抽象出来的。但是哲学中的共相却不是抽象，而乃是共相和現实性或內容的統一的本質。因此，只有經共相予以否定才建立起来的內容，以及在回复到共相的过程中的內容，才是有效准的內容，單独孤立起来的內容，自身是沒有眞实性的。只有当我使用事物时——不是当我享有事物，事物对我只是一个(291)存在着的、对我只是一个固定不动的东西时，——事物才会成为我的財产和所有物。但是（另外一个）即第三等級的人㊁进行手工業、商業、农業，供应公共的必需品，而自己却不能从他的劳动中贏得財产；而整个国家乃是一个大家庭，每个人在里面都有其指定的

㊀ "国家"篇，第三卷，第四一六——四一七頁（柏克尔本第一六二——一六四頁）。

㊁ 參看黑格尔："論研究自然权利的科学方式"，全集，第一卷，第三八一頁。

职务，但是劳动的产品是公有的，从他自己的以及所有的人的产品中，他可以得到他所需要的东西。財产是屬于我这个个人的所有物，由于有了財产，我这个个人本身才取得存在，取得現实性。根据这种理由，柏拉圖便取消了財产。但是他沒有說明，在發展工商業的过程里如果沒有获得財产的希望，如何会产生对于生产积極性的刺激。我之能够占有財产，即在于我是一个个人。柏拉圖㊀以为，私有財产廢除之后，一切爭端、傾軋、仇恨、貪婪等都可以消除，这是大体上可以想像的。但与那較高的和合理的財产所有权的原則比較起来，这只是一个次要的結果。唯有个人有了財产，他才有自由。这样我們就看見，柏拉圖本人有意識地把主观自由从他的理想国中排斥出去了。

（三）根据同样的理由，柏拉圖又取消了婚姻，因为婚姻是不同性别的兩个人之間的結合，这种結合在單純的自然关系——也可以称之为“相互利用”——之外，还保持双方相互的依屬。柏拉圖不容許他的理想国中有家庭生活，——即是不容許使家庭成为一个独立的整体的那种特性。家庭是扩大了的个人，家庭是自然倫理之內的一种排斥其他关系的倫理关系。这誠然是一种倫理关系，(292) 不过乃是屬于个体的个人的倫理关系。按照主观自由的概念，家庭也同財产一样，对于个人是必不可少的，甚至是神聖的。正与此相反，柏拉圖主張嬰兒于出生之后立刻就从他們的母亲那里帶走，把他們一起放在一个特别的机構（羊圈）中，讓另外一些生了小孩的母亲作乳母去养育他們。这样一来，沒有一个母亲可以認得她所生的小孩。这些小孩受着共同的教育。同样地妻子也由公家分

㊀ “国家”篇，第五卷，第四六四頁（柏克尔本第二四三——二四四頁）。

配。他也贊成举行婚礼，給予每个男人以自己的妻子；不过夫妻同居幷不建筑在个人的意向上，决定夫与妇的相互恩爱幷不以个人的特殊爱好为准。女人从二十到四十岁期間应該生育，男人从三十岁到五十五岁期間应該有妻子。为了避免血屬通奸，凡是一个男子为夫期間所生的子女，都应叫做他的子女。㊀ 那本来以家庭生活为主要任务的妇女，在这里解除了她們这方面的工作。因此在柏拉圖的理想国里，由于家庭解散了，女人不再管理家务，于是她們也不是私人了，也采取男人的生活方式作为国家中的一般的个人。因而柏拉圖讓女人也和男人一样作男人所作的一切工作，㊁ 甚至参加战爭的工作。这样他便把女人和男人放在差不多平等的地位上，不过他对于女人的勇敢幷沒有什么信心，于是主張把她們放在后方，但幷不是作为后备軍，而是"作为后衛，以便由于人数的众多，至少可以引起敌人的恐惧，而且于必要时也可以赶快增援。"㊂ (293)

这就是柏拉圖的理想国的基本特征，其主要之点在于压制个性。表面上看来，好像理念要求提高共性压抑个性，而哲学之所以和一般的表象方式相对立，仿佛也正在于此，——一般的表象方式过于重視个人的地位，幷且在国家中和在現实的精神〔按即社会意識〕中，竟認为財产权、个人和个人財产的保护是一切国家的基础。柏拉圖理念的局限性即在于它只是一种抽象的理念。但是事实上眞正的理念是这样的，即其中每一环节都充分是实現出来的、得到具体体現的、自身独立的，而每一环节的独立性对于精神来說同时

㊀ "国家"篇，第五卷，第四五七——四六一頁（柏克尔本第二三〇——二三九頁）。

㊁ 同上書，第四五一——四五七頁（柏克尔本第二一九——二三〇頁）。

㊂ 同上書，第四七一頁（柏克尔本第二五七頁）。

又是被揚弃了的。照这样看来，个性必須按照理念充分实現出来，个人必須以国家为他活动的范圍和領域，但却又必須消融其自身在国家之中。家庭是国家的元素，这就是說，家庭是自然的、無理性的国家。这元素本身是必須存在的。其次，理性国家的理念必須把它的概念的各个环节实現出来，以便每一环节成为一等級，倫理的实体区分成許多部分，正如人的身体区分成臟腑和器官一样，其中的每一个器官都过着自己独特的生活，但全体合在一起又只構成一个生活。国家、全体必須浸透一切。同样，正义的形式原則作为人格的抽象的共性，而以个人的权利作为現存的內容，亦必須浸透全体。而一个等級特別屬于一个全体。所以必然也有一等級，在其中直接的財产就是永久的財产，一塊土地的占有也正如身体的占有一样。其次，另有一等級則不断地在尋求財产之中，而沒有那样的直接的財产，而只有一种老是在轉移变化的財富。民族讓个性的原則在这作为它自身的一部分的兩个等級里支配，并讓法律在这里統治，在这个可以說是在变动性的原則中去尋求經常性、共相、自在性。这原則必須获得它完全充分的現实性，且必須表現为財产。这才是眞的現实精神，这个現实精神的每一环节都有其充分的独立性，并且它完全可以在無論任何存在中获得它的外在化。——自然界，除非在大的体系中，是不能發揮出它的諸多部分的独立生活的。㊀ (294)

正如我們在別的地方可以看見的那样，这就是近代世界大大地超出于古代世界的地方，在古代世界里客体获得較大的絕对的独立性，但因而就愈难于回复到理念的統一性。

㊀ 参考黑格尔："論研究自然权利的科学方式"，第三八一頁，三八三——三八六頁。

缺乏主观性也就是希臘倫理观念本身的缺点。在苏格拉底那里开始的〔主观自由〕原则，到此为止只是以次要的地位出現。現在它也必須成为絕对的原則、理念本身的一个必然的环节。

由于廢除了财产和家庭生活，由于取消了对于职業的任意选擇，簡言之，由于排斥了一切与主观自由这一原則相关联的这些規定，柏拉圖相信他可以关閉一切通向情欲、仇恨、爭执等等的大門了。他很好地認識到，希臘人生活的墮落是由于个人本身开始坚持其目的、傾向、利益，并使得个人的利益支配了公共精神。但是(295)既然这主观自由的原則通过基督教成为一必要的原則，——在基督教里个人的灵魂是絕对目的，因而被当作在精神的概念里必要的东西而进入这世界。——所以我們看出柏拉圖的国家法制是次要的，不能够滿足一个倫理有机体所需要的較高要求。柏拉圖不曾承認个人的自立、知識、意志、决定，不知道把它們和他的理念联合起来。正义既要求这些个人的特性有其正当权利，同样也要求把这些特性消解在較高的理念里与共相相諧和。与柏拉圖的原則正相反对的是个人的自觉的自由意志原則，这原則近来特别被盧梭提到很高的地位：認为个人本身的意志、个人的表現是必然的。于是盧梭这一原則便走到正相反对的極端，以極其片面性的姿态出現。与盧梭这种自由意志和教育相反对，我們必須有自在自为的共相和被思維的原則，却并不把它当作賢明的統治者、倫理，而是把它当作法律，并且同时又是我的本質和我的思想，換言之，我的主观性和个体性。人們必須从他們自身里按照自己的利益和情欲产生出合理的事物来，正如理性必須通过急迫的需要、偶然的机会和外在的环境方成为現实性一样。

我們还沒有引証“克里底亞”篇，这是一个殘篇，和“蒂迈欧”篇

有联系，“蒂迈欧”篇研究人和自然的思辨的起源，而“克里底亞”篇則闡述人类文化的历史（有哲学意味的历史）作为雅典人的远古的历史，像埃及人所保存下来的那样。㊀

我們还可以簡短地考察一下柏拉圖哲学中一个著名的方面：(296) 即美学，关于什么是美的知識。关于这点，柏拉圖也同样抓住了唯一的眞的思想，認为美的本質是理智的、是理性的理念。当他談到精神的美时，我們应該这样去理解他，即：美之为美即是感性的美，并不是在人所不知的無何有之乡；不过在感性上是美的东西，也正是精神性的。美的理念一般也是这样的情形。正如現象界的事物的本質和眞理是理念，同样現象界的美的事物的眞理也是这个理念。㊁ 对于肉体的关系，就其为各种欲望間的关系，或者舒适的事物或有用的事物間的关系而言，并不是美的关系；这仅只是感性的关系，或个别与个别之間的关系。㊂ 而美的本質只是在感性形态下作为一个事物而出現的簡單的理性的理念，这个美的事物除了理念外沒有别的內容。㊃ 美的事物本質上是精神性的。（一）它不仅仅是感性的东西，而是从屬于共相、眞理的形式的現实性。不过（二）这共相也沒有保持普遍性的形式，而共相乃是內容，其形式乃是感性的形态，——一种美的特性。在科学里面共相又复有普遍性或概念的形式。但是美表現为一个現实的事物，或者在語言里表現为表象，在这种表象的形态下，那現实的事物便存在于心灵

㊀ “蒂迈欧”篇，第二〇頁以下（柏克尔本第一〇頁以下）；“克里底亞”篇，第一〇八頁以下（第一四九頁以下）。

㊁ “大希比亞”篇，第二九二頁（柏克尔本第四三三頁）。

㊂ 同上書，第二九五頁以下（柏克尔本第四三九頁以下）。

㊃ 同上書，第三〇二頁（柏克尔本第四五五——四五六頁）。

中。美的本性、本質等等以及美的內容只有通过理性才可以被認識，——美的內容与哲学的內容是同一的；美，就其本質来說，只有理性才可以下判断。因为理性在美里面是以物質的形态表現出来的，所以美便是一种知識；正因为如此柏拉圖才把美的眞正表現認作是精神性的（在这种美的表現里理性是在精神的形态中），認作是在知識里。(297)

这就是柏拉圖哲学的主要內容。他的观点是：（甲）偶然的形式，——談話的形式，有高尙精神的人們、自由的人們的談話，这些人除了理論和精神生活外沒有别的兴趣；（乙）人們来到这里，被內容所吸引，进入最深刻的概念，——美丽的段落，深刻的思想，正像碰着宝石一样，不是在沙漠里，当然是在干燥的途徑、在長滿了花的原野里，但是須通过辛苦的道路（宝石、花以及明朗的自然）；（丙）沒有系統的联系，但有着一个一貫的意义；（丁）一般講来缺乏概念的主观性，但是（戊）有着实体性的理念。

柏拉圖的哲学有着兩个阶段，循着这兩个阶段它必然会發揮和發展到較高的原則。第一，那在理性中的共相必須二元化成坚强的無限的对立，在孤立自为的个人意識的独立性里。于是在新学园派那里，自我意識回复到自身，而成为一种怀疑論；——一种一般地反对一切共相的消極的理性，不懂得去發現自我意識和共相的統一，因此老停留在自我意識里。第二，新柏拉圖学派却完成了这种回复，这种自我意識和絕对本質的統一。对于他們，神是直接呈現在理性中，——理性的認識本身就是神性的心灵，而理性認識的內容就是神的本質。往后我們將要考察这兩派。

乙、亞里士多德 (298)

关于柏拉圖，我們就談到此为止；我們很舍不得离开他。当我們进而叙述他的学生亞里士多德的时候，恐怕我們还得更加詳細些；因为亞里士多德乃是从来最多才最淵博（最深刻）的科学天才之一，——他是一个在历史上無与倫比的人。而且由于我們拥有那么一大堆他的著作，所以关于他的材料也就更丰富。但是亞里士多德所应該得到的詳尽的叙述，可惜我却不能保証給予他。对于亞里士多德，我們將要限于对他的哲学作一般的陈述（柏拉圖和亞里士多德应当称为人类的导师，如果世界上有这种人的話）；我們只將特别注意亞里士多德在他的哲学中，在理念的深度及广度这兩方面，如何把柏拉圖的原理所开始了的东西向前推进一步。亞里士多德深入到了現实宇宙的整个范圍和各个方面，并把它們的森罗万象隶屬于概念之下；大部分哲学科学的划分和产生，都应当归功于他。当他把科学这样地分成为一定概念的一系列理智范疇的时候，亞里士多德的哲学同时也包含着最深刻的思辨的概念。沒有人像他那样淵博而富于思辨。但总的看起来，他的哲学却不像是一个次序及联系皆屬于概念的有系統的整体，而却是各个組成部分都从經驗取来，被擱在一起；部分單独被認为一定的概念，但概念却不是起联系作用的运动。不过，虽然他的系統似乎沒有在它的各部分中被發展出来，而各部分只是彼此并列着：但这些部 (299) 分仍然是真正思辨的哲学的全部总和。

其所以必須詳細地講亞里士多德，有一个理由就在于：虽然他許多世紀以来乃是一切哲学家的老师，但却从沒有一个哲学家曾

被完全沒有思想的傳統这样多地歪曲过，这些关于他的哲学的傳統說法，过去一直被保持着，到今天情形还是如此。人們把与他的哲学完全相反的观点归之于他。柏拉圖的著作被广泛地閱讀；亞里士多德則直到最近几乎还未被認識，所流行的乃是关于他的一些最錯誤的偏見。他的思辨的、邏輯的著作差不多沒有人認識；他的关于自然史的著作，最近曾得到較多的公平待遇，但他的哲学的观点便不然了。有一个極普遍流行的（很習見的）意見，認为亞里士多德和柏拉圖的哲学乃是正相对立的，后者是唯心論，前者是实在論，而且是最不足道的实在論。柏拉圖以理念、理想为原理，使內在的理念从自己創造自己；而依照亞里士多德，則灵魂乃是一个白板，它的一切規定是完全被动地从外界接收过来的，他的哲学乃是經驗論，而且是最坏的洛克式的經驗論等等。但我們將要看見，事实絲毫不是这样。实际上，亞里士多德在思辨的深度上超过了柏拉圖，因为亞里士多德是熟識最深刻的思辨、唯心論的，而他的思辨的唯心論又是建立在广博的經驗的材料上的。就是在現在，在法国还存在着关于亞里士多德的完全錯誤的見解。傳統如何盲目地重复一些关于他的說法，而不去在他的著作中观察是否如此，这一点可以举这一个例子来說明：——在旧的美学中，戏剧的三种統一——行为、时間和地点的統一——被当作亞里士多德的規則、(300) 健康的学說来贊揚。但亞里士多德却只談到行为的統一，㊀并偶尔談到时間的統一，㊁——而关于第三种統一、即地点的統一，他一点也沒有提到。

生平。 亞里士多德生于斯塔吉拉，这是一座临斯特呂摩尼

㊀ 亞里士多德："詩学"，第八章（柏克尔本）。

㊁ 同上書，第五章。

亞海灣的色雷斯城市，也是一个希臘殖民地；——所以他虽則出生于色雷斯，却是一个希臘人。这个希臘殖民地和色雷斯其他地方一样，落到馬其頓王腓立的統治之下。亞里士多德的生年是第九十九屆奥林比亞賽会的第一年（公元前三八四年）。柏拉圖生于第八十七屆奥林比亞賽会的第三年（公元前四三〇年）；这样，亞里士多德比柏拉圖年輕四十六岁，也就是生于苏格拉底死（第九十五屆奥林比亞賽会的第一年，即公元前四〇〇年）后的第十六年。他的父亲尼各馬可是一个医师，为腓立的父亲馬其頓王阿明塔的御医。[一] 亞里士多德很早就失去双亲，在他們死后，他就由普罗克塞那（他的亲戚）所撫养，他对此人永远感激不尽，并終身以最大的敬意怀念着他，并且立像来紀念他。亞里士多德后来又將普罗克塞那的兒子尼加諾尔撫养，并收为己子，并且立他为自己的遺产繼承人，以报答普罗克塞那对自己的撫养教育之恩。十七岁时亞里士多德来到了雅典，在該地停留了二十年，与柏拉圖相处。[二] 他因此有机会完全确切地認識柏拉圖的哲学；这样，如果有人說他不了解柏拉圖的哲学，这种說法，單就显然的事实来說，就显出是任意的毫無根据的假定了。

关于柏拉圖与亞里士多德之間的关系，特别是关于柏拉圖不选擇亞里士多德而选擇一个近亲斯彪西波为他的学园的繼承人这件事，第欧根尼[三] 曾給我們留下一大堆無稽的互相矛盾的傳說。 (301)

[一] “第欧根尼·拉尔修”，第五卷，第一、九节；布勒：“亞里士多德傳”（“亞里士多德全集”第一册）第八一——八二頁。

[二] 安莫紐·薩加：“亞里士多德傳”（布勒：“亞里士多德全集”，第一册）第四三——四四頁；“第欧根尼·拉尔修”，第五卷，第九、一二、一五节。

[三] 第五卷，第二节。

如果柏拉圖的学派的繼續，是企望能在其中把柏拉圖自己所主張的哲学更确切地維持下去，那么，柏拉圖当然不能任命亞里士多德为其繼承人，而斯彪西波才是最适宜的人选。但是，事实上柏拉圖却是得到亞里士多德为他的繼承者，因为亞里士多德是以柏拉圖的意义理解哲学的，不过亞里士多德的哲学是更深刻、更完善的，——因之也就是同时把它推进了一步。据說，由于不滿这次繼承問題上的被忽略，亞里士多德于柏拉圖死后（第一〇八屆奥林比亞賽会第一年，即公元前三四八年）就离开雅典，而到米西亞的阿塔尔尼亞的統治者赫尔米亞那里住了几年。赫尔米亞曾在柏拉圖那里和亞里士多德同学，并且当时与亞里士多德有很亲密的友誼。亞里士多德在他那里度过了三年。赫尔米亞，一个独立的君主，和小亞細亞其他的許多專制的希臘君主国和共和国一同被一个波斯的总督所征服了；赫尔米亞被擒解到波斯王阿塔澤尔士那里，阿塔澤尔士立刻命人將他釘上了十字架。为了避免遭到相同的命运，亞里士多德就和他的妻即赫尔米亞的女兒比提婭逃往米底勒尼，并在該地居住。他为赫尔米亞在德尔斐立了一个紀念像，并刻有銘文，此銘文至今尙存。从这銘文我們得知赫尔米亞是被奸計和叛逆所害才落于波斯人之手的。亞里士多德并在一首歌頌美德的美丽頌詩里面贊揚赫尔米亞的名字，此詩也傳到今日。[1]

从米底勒尼，他（第一〇九屆奥林比亞賽会的第二年，即公元前(302) 三四三年）被馬其頓王腓立召去当亞历山大的教师，当时亞历山大是十五岁。腓立有封著名的信邀請他去任教，这封信至今还保存着。腓立写道："我有一个兒子，但我感謝神灵賜我此子，还不若我

---

[1] "第欧根尼·拉尔修"，第五卷，第三——四、七——八节；布勒："亞里士多德傳"，第九〇——九二頁。

感謝他們讓他生于你的时代。我希望你的关怀和智慧將使他配得上我，并無負于他未来的王国。”㊀ 在人类历史里，当一个亞历山大的教师，显然是一种光輝的命运；在这个宫廷里，亞里士多德充分享受了腓立及其后奥林比婭的恩寵和尊敬。亞里士多德的这个学生后来如何，已是众所熟知的事；至于他的教育的結果怎样，則亞历山大的精神和事業的偉大以及他对他的先生的持久的友誼，就是亞里士多德的最好的鑒定——如果亞里士多德需要这样的鑒定書的話；这些事实为他的教育的精神作了見証。亞里士多德在亞历山大身上，比柏拉圖在狄奥尼修身上，找到了一个不同的、更有价值的学生。柏拉圖所关心的是他的共和国，所关心的是一个理想的国家，至于那个个人只不过是手段而已；他和这样一个人建立关系，只想通过他来实現自己的理想国，那个个人乃是無足重輕的。相反地，在亞里士多德就沒有这个目的；他面前只有一个个人，他的目标就是把这个人的人格培养和發展起来。亞里士多德是以一个深刻的、精通的、有抽象思維能力的形而上学家見称的；他之很認眞地来对待亞历山大，乃是很显然的事。亞历山大的教养，有力地駁斥了关于思辨哲学对于实踐無用的那种流行說法。对于亞历山大，亞里士多德不采用近代一般的淺薄的教育王子的方法来教育他，关于这一点，只要看看亞里士多德的誠懇認眞，就可以很自然地意料到；亞里士多德是知道什么是眞理，什么是眞的文化教养的。此外，从另一件事实也可以显然看到这个，那件事实就是：当亞历山大深入亞細亞在征战过程中听到了亞里士多德把他的哲学中的奥秘的部分在一些（形而上学的、思辨的）著作中發表出来时， (303)

㊀ “亞里士多德全集”（一六〇七年Pac., Aurel. Alobrog.版）第一册，末尾：亞里士多德殘篇；（参看施塔尔：“亞里士多德”，第一部，第八五——九一頁）。

他就写給他一封責备的信，信里說："他不应該把他們兩个人一起工作而获得的东西，向一般普通人披露。"亞里士多德这样答复亞历山大："虽然發表了，但它还是和未發表时一样不被人認識的。"㊀

我們不能在这里把亞历山大作为历史人物来加以評价。在亞历山大的教育里面，那能够归功于亞里士多德的哲学教化的是：亞历山大的精神秉赋的特有的偉大、那自然的本性，得到了內在的解放，被提高到完滿的、自覚的独立，而这乃是我們在他的目的和事业中所看到的。他达到了这种对自己的完滿的确信，这种确信是只有思想的無限勇敢才能給予的；他达到了不为特殊的、狹隘的計划所限，并將这些計划提高到一个完全普遍的目的，去將世界建設成一个普遍地互相往来的社会生活，建立一些不受偶發的个性所控制的国度。亞历山大实現了他的父亲所考虑过的計划，領导希臘人的欧罗巴来对亞細亞复仇，使亞細亞臣服于希臘，正如唯有在特罗亞之战时希臘才团結一致一样，〔他团結了整个希臘世界〕——那一次是在眞正的希臘世界的开端而这一次是在其終局。这样他就同时报复了波斯人加在亞里士多德的朋友赫尔米亞身上的背信和殘酷。亞历山大把希臘的文化傳布到亞細亞，为了把这个粗野的、(304) 事事破坏的、本身是一个四分五裂的極端野蛮的混合体、而且深陷在完全的委靡、否定和精神墮落里面的亞細亞，提高到一个希臘的文化世界。而如果人們說，亞历山大不过是一个征服者，他并不懂得怎样建立一个持久的国家，因为他的帝国在他死后立刻又分裂了，这个說法也是对的，假如只是淺薄地来看这件事，即是他的家

㊀ 奧拉·格利烏："雅典紀事"，第二〇卷，第五章。

族沒有能够維持这个統治，——但是，希臘的統治却繼續下去了。亞历山大沒有为自己的家族建立一个帝国，而是在亞細亞建立了一个希臘民族的广大的帝国；希臘的文化，希臘的科学在那里生了根。小亞細亞的希臘国家，特别是埃及的希臘国家，变成了許多世紀期間科学的中心；它們的影响可能一直到达了印度和中国。我們不知道，是否印度人由此获得了他們科学知識中最好的部分；很可能印度人的天文学中較精确的部分是由希臘人那里得来的。而那深入了亞洲远至巴克特里亞（希臘人的巴克特里亞国〔按即大夏〕）的叙利亞王国，無疑地是这么一个地方，从这个地方再通过了屯殖在那里的希臘殖民地，那極少量的科学知識就被傳到亞洲內地，傳到中国，这点科学知識在那里就帶着一个傳統的外貌維持下去，不过在中国却沒有繁荣起来。中国人是笨拙到不能創造一个历法的，他們自己好像是不能运用概念来思維的；他們也显示出他們有些古老的仪器，而这些东西是与他們的日常作業配合不上的，——所以，最自然的猜測就是：这些东西乃是来自巴克特里亞。对印度人和中国人的科学知識估計太高乃是錯誤的。

据銳德說，㊀ 亞历山大的远征并不是純粹为了征服，而是具有自己是主人这个观念。我不以为亞里士多德將这个目的連同另外一个东方式的概念灌輸在亞历山大的腦子里面；（这个东方式的概念就是：在东方，亞历山大的名字是作为伊斯班德，并作为杜尔-克-阿尔-納因，双角的人，尤比德·阿蒙，古代东方英雄的形象而流行着）；我也不以为馬其頓諸王自命为古代印度諸英雄家族的后裔（狄奥尼修）并应有統治权；我也不能同意这样一段話："这个 (305)

㊀ "地理学"，第二册，第八三九頁（第一版）。

知識乃是那占有了这个青年英雄的灵魂的眞正的宗教的基本观念，当他在出發远征亞洲之前，在依斯特河〔按即多瑙河〕下游找到了一些印度的为巫师所統治的国家，在这些国家里面灵魂不朽的学說是被宣揚着的，并且他無疑地不是沒有接受那曾在畢泰戈拉和柏拉圖那里学得了印度人的智慧的亞里士多德所劝說，而开始了对亞洲的远征，而且，先在阿蒙(現在是湿婆)教的神諭那里問卜，然后击破波斯帝国，燒毁印度宗教的老敌人波斯波里，为对大留士所加于佛教徒及他們的同宗信徒們身上的暴行复仇。"这是一个由于透徹熟知东方和印度的观念之間的联系而来的天才理論，并且是从更高的历史观点而来的；但它却是不适当的。第一，我是根据历史事实的；第二，亞历山大的远征有着一种完全与此不同的历史的、軍事的、政治的性質，此外，它与印度人并無多少牵涉，——它完全是一种通常的征战。亞里士多德的形而上学和哲学是絕不承認这种愚蠢的荒誕幻想的。第一，亞历山大在东方人的想像中被捧成一个公認的英雄、一个神，这是不足为奇的。达賴喇嘛現在还是这样；神与人一般地并不是相去很远。第二，希臘本身亦趋向于一种神变成了人的观念，——这种神不是一个遙远的、生疏的雕像，而是在这無神的世界里面的一位活生生的神。德梅特留·法来留和别的一些人，在雅典往后不久也就被当作神来尊敬和崇拜。第三，此外，無限也存在于意識里面。第四，佛教徒并未引起亞历山大的兴趣，在他的印度远征中，看不出有什么东西和佛教徒有关。至于波斯波里的焚毁，当作希臘人对澤尔士毁坏雅典及希臘的神庙的报复，便已有充分理由。(306)

当亞历山大这个站在希臘頂峰上的最偉大的人完成着这个偉大的工作时，他同时还經常地記住艺术和科学。正如我們在現代

也看到軍人在他們的战斗中也記挂着科学和艺术一样，亞历山大当时命令人作这样的安排：凡在亞細亞發現了什么有关新的动物和植物的材料，便必須把原物或該物的繪圖或詳細的描述寄送給亞里士多德。亞历山大的这种关怀使得亞里士多德有了一个很好的条件，来收集他对自然研究的宝貴資料。普里尼[⊖]記述說："亞历山大命令近一千个以打獵、捕魚、捕鳥为生的人，波斯帝国境內动物园、禽鳥园、魚塘的监督者，經常供給亞里士多德以每个地方值得注意的东西。"这样，亞历山大在亞洲的征战对于亞里士多德有了进一步的作用，使得他能够成为博物学的始祖，而且据普里尼說，他著了五十部博物学的書。

亞历山大开始了他对亞洲的远征之后，亞里士多德回到了雅典成为公众的教师，在一个叫做呂克昂的公共場所講学，这个地方是柏里克勒原来为訓練新兵而建造的游乐場；它包括一座为呂克欧（Λύκειος）的阿波罗而建的神庙、許多林蔭路（περίπατοι），有树木、噴泉和柱廊裝点着。也許就是由于这些供散步的林蔭路之故，他的学派获得了逍遙学派这个名称，而并非由于亞里士多德本人喜欢走来走去，如人們所說的那样，特别喜欢一边走一边講学。他就在雅典这样住下講学十三年。亞历山大死后，一个以前大概由于惧怕亞历山大而未發作的風暴爆發了。亞里士多德被控以不敬神之罪。关于詳細內容，各人所傳不同；就中并有一項，即他給赫尔米亞的献詩以及那刻在赫尔米亞紀念像上的銘文也被当作他的罪过。当他看到風暴將要爆發时，他就逃到优卑亞的加尔西斯去（此地今名尼格罗班特），以免如他自己所說的讓雅典人 (307)

⊖ "自然史"，第八卷，第一七章(Bip. 版)。

有机会再一次对哲学犯罪。他于次年死在那里，死时年六十三岁，即第一百一十四届奥林比亞賽会的第三年(公元前三二二年)。[一]

研究亞里士多德的哲学的原料，是他的著作；不过，如果我們考虑到这些著作在外面遭遇的命运及它們的情况，那么似乎要从它們来認識他的哲学，就会困难重重。关于他的著作，此地我不能詳細加以探討。第欧根尼·拉尔修[二]提及很多的这些著作，但从它們的題目看来，我們却不能确定地知道，現在我們所有的亞里士多德著作中哪些乃是他所指的，因为題目很不相同。第欧根尼所給出的行数，是四十四万五千二百七十行；如果以一个字母代表一万行，则可以得四十四个字母，——而我們現在所有的他的著作，大概等于十个字母，这样，就差不多只是原来的四分之一。至于亞里士多德的原稿的命运，从傳說看来，似乎我們实在不可能或極少希望得到了他真正的不被損坏的著作；对于它們的真实性的怀疑一定会發生，而且我們还应該很惊奇，看到它們还很像現在这样流傳到我們。据傳說，亞里士多德在活着的时候很少讓他的著作被人知道，他把他的著作連同他的丰富的藏書遺留給他的繼承人德奥弗拉斯特。他的藏書可以說是第一个頗有可观的藏書，是由于他自己的財力和亞历山大的帮助而收集来的；由此可見亞里士多德的博学。后来这些藏書(一部分書籍或抄本)被帶往亞历山大里亞，成了托勒密王朝圖書館的基础，这个圖書館在凱撒大帝

(308)

[一] “第欧根尼·拉尔修”，第五卷，第五——六节；苏以达，参考“亚里士多德”題目下，布勒：前引書，第一〇〇頁；安莫紐·薩加，“亞里士多德傳”，第四七——四八頁；梅納鳩注“第欧根尼·拉尔修”，第五卷，第二节；施塔尔，前引書，第一〇八——九頁；布魯克尔，“批判的哲学史”，第七八八——七八九頁。

[二] 同上書，第五卷，第二一——二七节。

占領亚历山大里亚时被付之一炬。至于亚里士多德的原稿，則傳說德奥弗拉斯特在遺囑中把它們傳給一个叫奈勒烏的人，从此人手中又流入一些無知識的人手里，这些人旣是全不关心又毫不懂得它們的价值而把它們擱置着；又据說（据另外一些人說）是奈勒烏的后裔为了使它們不落于酷爱搜集藏書的柏加孟諸王之手，而把它們埋藏在一个地窖里，在那里它們被忘記了，竟被擱置了一百三十年，因此变成一塌糊塗。經过了这一段时期之后，德奥弗拉斯特的后裔們在多次找寻之后終于再把它們發現，并將它們卖給德約斯地方一个叫阿柏康利的人，此人把虫蛀的和腐爛的地方补上了，但对于这件工作这个人实在是沒有足够的学識和本領来做的。因此，又有別人来作此事，按照他們的心意塡在空白上，把被破坏的弥补起来；这样，这些著作就被改变得很够了。但这还不算数。阿柏利康剛一死，罗馬人苏拉就侵占了雅典，而在他送往罗馬的鹵获物中，亚里士多德的著作也是其一。那些罗馬人剛剛开始曉得希臘的科学和艺术，对于希臘的哲学却还沒有加以重視，他們不懂得去从这些著作中吸收教益。以后一个叫提蘭尼奥的希臘人在罗馬获得允許去利用亚里士多德的这些原稿，并把它們發表，他編了一个本子，但这个本子也被指責为不够准确；在这里这些作品又遭到这样命运，被書商們交到一些無知識的抄写人手中，这些人又加进了一大堆訛誤。㊀ (309)

这就是关于亚里士多德哲学的原料的情况。亚里士多德于他活着的时候曾讓他的許多著作問世，——如亚历山大里亚圖書館的那些原稿；但看来它們并不曾被广泛傳誦。事实上亚里士多德

㊀ "斯特拉波"，第一三卷，第四一九頁（卡騷滂一五八七年版）；普魯泰克："苏拉傳"，第二七章；布鲁克尔："批判的哲学史"，第一册，第七九八——八〇〇頁。

的許多著作都頗有訛誤、遺漏、不完全之处。有些著作（如关于形而上学的著作）某些部分像是由許多著作拼湊而成的；这样一来，那高級的批評〔按即考証校勘〕就能尽量卖弄它的聪明，因而照某人看来，很可能事情能够这样来解釋，——而另外一个聪明人則又能用不同的解釋来反对这个解釋。有一点是很清楚的，就是：它們都有訛誤損坏，常常在个別著作里（如“詩学”），而且在大部分別的著作里不相連貫契合；更常見的是，有时整段文章几乎一字不改地重复出現。既然禍害由来已久，当然也就不能希望有什么根本解救的办法。不过事情也不完全像上面的描写所透露的那样糟糕。有很多重要著作可以視为完整無恙的；某些別的作品虽然个別地方(310)受了損坏，并且次序布置得不很好，——但这对于他的哲学的主体，并沒有像表面看来那样大的損害。我們現有的資料已經足够使我們对于亞里士多德的哲学全貌以及它的許多細节能够获得一定程度的了解。

但还有一个有历史性的区别要注意。有这么一个古代的傳統，認为亞里士多德的学說是有双重性質的，并且写了兩类的著作——一类是奧秘的或深奧的，一类是通俗的，这是在畢泰戈拉派那里也發生过的一种区别。他在呂克昂每天上午講授奧秘的学說；〔晚間講授通俗的学說〕㊀；那通俗的学說是关于修辞学、辯論术的訓練和公民事务的知識的；另外一种即奧秘的学說則是关于內在的更深刻的哲学、自然的考察和辯証法本身的。㊁ 这种情况是不关重要的。人們自己立刻看出来哪些作品是眞正思辯的和哲

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第一二九頁增补。——譯者

㊁ 格利烏：“雅典紀事”，第二〇卷，第五章；施塔尔：同上引書，第一一〇——一一二頁。

学的，另外哪些作品只是經驗性質的；就內容来說，它們不应被認为是互相对立的，好像有些是为人民大众的，有些則是为自己人的似的。

第一，首先应指出，亞里士多德哲学这个名称是有多种意义的，——就是，人們所称为亞里士多德哲学的东西，曾有各种不同的形式，在不同的时代很不相同。它首先是指亞里士多德本来的哲学。至于亞里士多德哲学的其他形式，則：(一)在西塞罗的时候，宁可說它是一种通俗的哲学，特别注意博物学方面和道德方面；它似乎对于亞里士多德的眞正思辨的哲学并不發生兴趣，在西塞罗那里，对于亞里士多德哲学的思辨的方面，毫無理解。(二)它的次一个形式乃是那个最高度思辨的亞历山大里亞哲学的形式，——也就是那被称为新畢泰戈拉派、新柏拉圖派哲学的东西，它也同样可以称为新亞里士多德派哲学——；即是亞历山大里亞的学者們当作与柏拉圖哲学等同、并这样来探討的形式。(三)另外一个重要的意义是指得名于中世紀的那个形式，当时人們由于知識不足，把經院哲学称为亞里士多德哲学。經院学者曾对亞里士多德哲学有过很多鑽研；但是，亞里士多德哲学在他們那里获得的形式，我們却不能把它当作亞里士多德哲学的眞正的形式。我們在他們那里所見到的一切發揮以及全部的理智形而上学和形式邏輯，并不屬于亞里士多德。經院哲学不过是从亞里士多德的学說的傳統引申出来的。(四)只有当亞里士多德的作品在西方被認識了之后，一种与經院哲学部分地对立着的亞里士多德哲学才被形成——它出現在經院哲学时代行將告終之时，即文艺复兴时代。只有在宗教改革之后，人們才回到了亞里士多德的本源去。(五)最近出現的一些对亞里士多德哲学的錯誤的看法和理解。那个偉 (311)

大的邓尼曼过于缺乏哲学的才能，無法把握亞里士多德的哲学；在他的譯文里面，原作的意义常被弄錯，直到与原意正相反。

人們所有的关于亞里士多德哲学的一般想法，是以为它乃是建立在經驗之上，以为亞里士多德把人們所称为經驗的作为知識、認識的原理。虽然这个观点在一方面說来是很錯誤的，但發生这种錯誤的原因也可以在亞里士多德的哲学思考方式中找寻到。有(312)一些在这方面被提出来而差不多也是人們所唯一懂得的特别章句，被利用来証明这个看法。

上面已对亞里士多德的哲学思考方式的一般性質作了說明。我們不必去在亞里士多德那里找寻一个哲学系統。亞里士多德詳述了全部的人类概念，把它們加以思考；他的哲学是包罗万象的。在整体的某些特殊部分中，亞里士多德很少以演繹和推論迈步前进；相反地他却显出是从經驗着手，他也論証，但却是关于經驗的。他的方式常是習見的論証方式；但有一点却是他所独具的，就是当他在这样做的时候，他是始終極为深刻地思辨的。

第二，首先得談談亞里士多德方式的特性。这个方式是这样的：对于他，最重要的是处处去关心确定的概念，將精神和自然的个别方面的本質，以一种簡單的方式，即概念形式加以把握。由此有了最丰富最完全的各个方面，这就表示这个方式拥有整个現象世界在自己面前，即使是最普通的东西也不摒弃。知識的一切方面都进入了他的精神，所有的东西都使他發生兴趣，而他也深刻而詳尽地处理了一切。抽象工作在处理一种現象的經驗內容时，很容易陷入困境，無从施展；它可能只是片面地进行，而不能穷尽其一切細节。亞里士多德最多地把握了現象；他确实地表現出自己只是一个思想着的观察者，他考虑了宇宙的一切方面。但他主要

是以一个思辨哲学家的态度来对待那些个别細节，幷这样来研究它們，使最深刻的思辨概念由之产生。此外，我們看見过，思想最初是由感性的东西出来的，而在詭辨术里，它通常仍然直接在現象上下功夫。在知觉、表象里面，出現了范疇；那絕对的本質，那对这些环节的思辨观点，是常常在表述知觉时被表达出来的。亚里士多德考察了知觉的这个純粹的本質。当亚里士多德相反地从普遍、从簡單者出發而予以規定时，他同样也好像是在把普遍、簡單者的各种意义一一列举出来，幷且在这堆意义中，他又通过所有的方式，甚至是最平常和最感性的方式，一一予以考察。亚里士多德就是这样对他所处理的对象进行考察，看看其中出現着什么个别的規定。例如他考察了本質、ἀρχή（原理）、αἰτία（原因）、同时(ὁμοῦ)等等；他說：本質是在这个意义上、在那个意义上、在許多意义上被述說，于是就出現了这些規定。他考察了每一个观念：思想；考察了物理学中的观念：运动、时間、地点、暖、冷。这些对象以經驗的方式被列举出来；他幷考察了哲学家們所曾有过的各种思想，常常用經驗的方式反駁他們或拥护他們，以許多种方式加以論証；然后，他达到了那眞正的思辨的規定。逐一去跟踪他这种無必然性的單純的列举，在某种程度上的确常常使人發生厭倦。而有时一系列的意义，仅就其本質看来，似乎是有共同性的，但又沒有依照其特殊性，它們显得只是外在地被把握而已。但是这个方式一方面也完备地提供了各个环节，一方面也刺激人去自己找寻幷發現必然性。从这种罗列，他又进一步去把它們思辨地加以考察；而这种就各方面来規定对象，使得概念，即思辨的概念，簡單的規定由之产生，——亚里士多德之具有眞正的哲学思想而同时又有最高的思辨思想，就在于此。

(313)

(314) 亞里士多德所从事的,不是去把一切还原为一个統一体,或是把諸多規定归結到一种对立的統一上;正相反,他却是要紧紧抓住每个东西的特殊性,而且这样去跟踪它。第一,前一种方法从一方面說可以是淺薄的,譬如易怒和敏感、强壯和虛弱都只是空洞的特性;但第二,也有必要在那簡單的特性中来把握实在;——但当然不以这种方式作为出發点。在另外一个范圍里,亞里士多德放弃了这个規定,在那里,它不再有这个形式;不过他指出来它在这里是怎样的,或者它曾發生了什么运动、变化。在他的眞正的思辨里面,亞里士多德是和柏拉圖一样深刻的,而且比他發展得更远、更自覚;对立也获得了更高的明确性。当然,在亞里士多德这里,缺乏柏拉圖那种形式之美,那种語言(像談天一样)的可爱,那种对話的艺术,它是那样生动,又是那样文雅而近人情。不过,在我們看見柏拉圖把他的理念思辨地(以論題的形式)表現出来的地方(在"蒂迈欧"篇里),我們也同样看見了缺点和不純,純粹的东西离弃了它,而亞里士多德的表达則旣純粹而又清楚。我們明确地知道了那对象,并認識了这个对象的确定的概念。他竭力把每个对象加以規定(ὁρίζειν,闡明 ὅρος);但他更进而思辨地深入到对象的本性里面去。这个对象却停留在它的更具体的規定里;他甚少把它归結到抽象的范疇上面。对亞里士多德的研究,是無穷無尽的。要把它陈述出来是困难的,因为他不追溯到更一般的原則。为了闡明亞里士多德的哲学,我們应該詳述每种事物的特殊內容。假使一个人眞想从事哲学工作,那就沒有什么比講述亞里士多德这件事更值得去做的了。

(315) 这种將諸多規定归結为一个概念,以及論証进程的簡明,和將判断用極少的話說出——这乃是亞里士多德的偉大和巨匠風度之

所在。这是一种很有效能的哲学思考方法，它在我們这个时代亦曾被应用，例如在法国人那里。它值得更广泛地应用；因为將对一个对象的通常看法的諸規定导向思想，然后將它們在一个統一里、在概念里結合起来，这方法乃是很好的。但是这个方法从某一方面看来就显得是經驗的，——其所以是經驗的，乃是就这一点而言：对象在表象中是怎样，就照样接納过来；在那里，必然性是沒有的。

正如他处理个别事物一样，亞里士多德也用这种方式来处理整体。宇宙的整体、精神世界和感性世界的整体，他就是这样处理的；但是这一大堆东西只是被当作一系列的对象列举出来，这里沒有定义、結構等等；我們不能要求当时的哲学概念去指出必然性。这里所有的是把对象逐一加以考察，这是一种經驗方面的考察；但这宁是屬于外表的方式，此外还有極深刻的思辨。亞里士多德不是系統地进行的，亦即不是从概念自身發展出来的；他的进行方式却是基于上述的方式，这同样是从外面开始的。因此就發生了这样的情形，即他常常是一个又一个地討論每个規定，而沒有指出它們之間的联系。

第三，**其次**是关于他对理念的規定。首先，要把那一般的理念連同那些特殊的重要环节指出来。大体上，可以这样說，亞里士多德乃是一般地从哲学开始，并在“形而上学”第一卷第二章首先就談到**哲学的价值**：“哲学的对象是那最可認識的”，即是“那最初的和原因。因为通过了这个和由这个，其他的一切就被認識，”那就是最合理的；“原理并不是借基質（主体 ὑποκείμενα）而被認識的，”这里面就存在着与通常相反的观点。亞里士多德更宣称“研究的首要主題，那最主要的知識，乃是对目的的認識；而目的乃是 (316)

每种事物的善，而一般說来，是整个自然中的至善。"这一点是和柏拉圖与苏格拉底一样的；但目的却是那眞实的、具体的，与那抽象的柏拉圖的理念正相反。接着他談到哲学的价值："旣然人是为了免于無知而开始哲学的思考，很显然，人乃是为了知識而追求知識，而不是为了一种功用或用途（χρήσεως）。这也可以从全部外表的进程（κατὰ τὸ συμβεβηκός）看得到。因为，只有当人們已經具备了一切必需（需要）的东西以及能使生活安适的东西之后，人們才开始去寻求这样一种（哲学的）認識。因此，我們不是为了另外的效用而去找寻它。因此，正如我們說，那个为了自己而不是为了別人的人乃是一个自由的人，同样地也只有哲学才是科学中眞正自由的科学，因为只有它才是为了自己，"才是为認識而認識。"因此，人們就不能很公正地把它当作人的一种所有物；"它幷不屬于一个人所有。"因为人的本性在許多方面說来乃是不独立的（δούλη）；"而哲学却是自由的。"所以，照西蒙尼德說，只有神才拥有这个奬品（γέρας）；但是，不去寻求那适合于他（賦予給他）的知識，也是人所不应为的。但如果詩人所說的是对的，妒忌乃是神灵的本性，則(317)一切企望崇高事物的人們，就一定会遭到不幸。"复仇女神懲罰那高出平常之上的任何事物，而使一切归于平等。"但神灵不能是妒忌成性的，"就是說，不願把他們所有的分給人类共享（正如光幷不因点火而消失一样），以致科学不来到人間；"而且，俗語說，詩人多說謊；也不能以为还有什么比哲学更值得尊敬（更应被崇敬）的了。因为凡是最神聖的东西，就是最可敬的；"凡是具有和分享最优越的东西的，就被尊敬，——因此神灵应被尊敬，因为他們有这种知識。"神被当作一切的原因和原理；因此只有神具有这种知識，或具有得最多。"但正因为这样，想去寻求这适合于他的最高的

善——这屬于神的知識——，也不是人所不应为的。“其他的知識可能是比哲学更为需要的、但沒有一种是比哲学更优越的。”

詳述亞里士多德哲学的細节，是困难的；理解他比理解柏拉圖要难得多。柏拉圖作品中有些神話，但人們能够越过他的辯証法而仍然能說自己已經讀了柏拉圖；在亞里士多德那里，人們一开始就立刻进入思辨的东西。亞里士多德看来常常只是在个别的、特殊的东西上面作哲学思考，而不談說絕对者、普遍者、神是什么；他总是从个别进到个别。他列举了表象世界的全部，逐一檢査：灵魂、运动、感覚、記忆、思想——这是他的日常工作，正如一个教授处理他的半年的課程那样；他好像只認識了特殊里面的眞理，認識了特殊的东西，一系列特殊的眞理，——他沒有把那普遍的提取出来。这就沒有什么輝煌的东西；他好像沒有升高到理念、共相上面，——如像柏拉圖那样談及理念、談及它們的高貴——；他沒有把个别事物归結到理念、共相。(一)他沒有把那普遍的理念邏輯地提升出来，——他的所謂邏輯学乃是另外一种东西——否則他也許就会把那作为一切概念中的概念的普遍概念当作方法来認識了；(二)沒有什么被当作唯一絕对者，——它(神的理念)却像也是在自己位置上的一个特殊事物，在其他的特殊事物旁边，不过它是全部眞理。“有植物、动物、人，也有神，那最优越的。”如上所說，亞里士多德詳論了整个系列的概念；从这些概念中，我們只想挑出个别的、特殊的一些来加以进一步的論述。 (318)

我將首先談談他的形而上学及其諸規定；然后，指出自然的基本概念在亞里士多德那里是怎样構成的；第三，我將談談关于精神、灵魂的一些东西；最后，还將特別談談他的邏輯的概念。

一 形而上学

現在来談談他的概念的总的方面。他的思辨的理念，首先得在他的“形而上学”一書中去找寻。不过，这本書包含着一个特殊的困难，就是它乃是編纂起来的；它可能是由几篇东西合成一書的；就算从它的前后貫穿的联系看来書的主要部分是統一的，但依然不能說，这部書行文清楚，有条不紊。“形而上学”一名不是亞里士多德自己所起的名称，古代人也沒有把他这部作品称为“形而上学”；我們称之为“形而上学”的，亞里士多德叫它做 πρώτη φιλοσοφία（“第一哲学”）。㊀

亞里士多德毫不含糊地把純粹哲学或形而上学与其他的科学区別开来，認为它是一种“研究存在之为存在以及存在的自在自为的性質的科学。”㊁ 亞里士多德所最注意的，就是規定这个存在是什么，——就是認識**实体**(οὐσία)。㊂在这个本体論或者用我們的話来說这个邏輯学里面，他詳細地研究和区分了四个原則：(一)一物之为一物的特性或質的本身；(二) 質料 (ὕλη)；(三) 运动的原則；(四)目的或善的原則。㊃

(319)

亞里士多德的理念〔按即形式〕是和柏拉圖的理念不同的。虽然柏拉圖把理念規定为善、目的、最普遍的共相；亞里士多德却更进一步。我們曾經說过，柏拉圖的理念本質上是具体的，确定的。既然理念本身是确定了的，則它里面的各个环节間的关系，就

㊀ “形而上学”，第六卷，第一章；“物理学”，第二卷，第二章；第一卷，第九章。

㊁ 同上書，第四卷，第一章。

㊂ 同上書，第七卷，第一章。

㊃ 同上書，第一卷，第三章。

应該較詳細地加以确定并指出；环节間的这种彼此相互的关系，現在就被理解为活动性。我們慣于意識到理念、共相、思想、概念这一类仅仅自在地存在着的东西的缺点。共相就其为共相而言，还沒有实在性；实現的活动还沒有被設定，自在的东西只是惰性的东西。所以理性、法則等等是抽象的；但那自己实現着自己的合理的东西，我們則認为是必然的，——为了对这种共相、这种理性、这种法則表示重視。柏拉圖的理念一般地是客观的东西，但其中缺乏生命的原則、主观性的原則；而这种生命的原則、主观性的原則（不是那种偶然的、只是特殊的主观性，而是純粹的主观性），却是亞里士多德所特有的。 (320)

亞里士多德也同样把善、目的、共相作为基础，作为实体；他主張这个共相、目的，坚持着它去反对赫拉克利特和爱利亞学派。赫拉克利特的生成是一个正确的、重要的規定；但变化还缺乏那自身同一性、确定性、普遍性的規定。河流永远在变化，但它仍是同一条河流，——是同一的样子，是一个普遍的存在；由此可見，亞里士多德显然主要地是为了反对赫拉克利特和其他一些人而說了这句話的："'有'与'無'并不是同一的："或者以这句話来証明那著名的矛盾律："一个人不能同时是一只船。"㊀ 显然，亞里士多德所指的并不是那純粹的"有"或"無"，这种抽象的东西不过是一物向其对方的轉化；他所謂存在或者有，主要地是指实体、理念。亞里士多德只寻求什么是推动者；而这，他說是λόγος（理性）、目的。正像他坚持着共相来反对單純的变化一样，他又用活动性来反对畢泰戈拉派和柏拉圖，反对数。活动性也是变化，但却是維持自身等同的一

㊀ "形而上学"，第四卷，第三——六章。

种变化，——它是变化，但却是在共相里面作为自身等同的变化而被設定的：它是一种自己規定自己的規定。反之，在單純的变化里面，就沒有包含着在变化中維持自身。那共相是积極活动的，它規定自己；目的就是体现出来的自身規定。这就是亞里士多德所最关切的主要思想。

(321)　其次，就是那兩个主要的范疇，他把它們規定为（一）可能性（δύναμις, potentia）和（二）現实性（ἐνέργεια, actus），后者更确定地說就是隐德来希（ἐντελέχεια），它自己就是目的和目的的实現。这就是那貫穿在亞里士多德全部思想中的諸范疇，㊀要理解亞里士多德，就得認識这些范疇。关于实体的主要思想是：实体并不只是質料。㊁一切存在的东西都包含着原料，一切变化都需要一个基質（ὑποκείμενον），变化就在这个基質上进行。質料自身只是潜在性，是一种可能性，它只是潜能——不是現实性，形式才是現实性；質料之成为眞实的，要归功于形式、活动性。㊂潜能在亞里士多德那里不是指力量（力量毋宁說是形式的未完成的狀态），而却是一种可能性、能力，不是那种不确定的可能性；能力或現实性則是那种从自身产生出来的純粹实效性。对于整个中世紀，这几个概念具有重要的意义。在亞里士多德那里潜能是基础，是自在之物，是那客观的东西；然而抽象的共相、理念，则仅是潜在性。只有能力、形式才是活动性，才是那实現者，那自己对自己發生关系的否定性。反之，当我們說存在时，这里也还沒有設定活动性；存在只是自在的，只是可能性，沒有無限的形式。質料只是那自在的东西；即

㊀ "形而上学"，第九卷，第一——七章；等等。

㊁ 同上書，第七卷，第三章。

㊂ 同上書，第八卷，第一——二章。

使它能够采取一切的形式，它自身还不能就是那赋予形式的原理。这样，那本質上絕对的实体就有着不互相分开的可能性和現实性、形式和質料。質料只是可能性，形式給它以現实性；但是形式不能沒有質料或可能性，——質料在日常生活中一般地被看作是实体性的东西。能力更具体地說是主观性，可能性就是那客观的东西；但眞正客观的东西本身当然也含有活动性，正如眞正的主观的东西也含有可能性一样。 (322)

从这种規定就可以看出亞里士多德的理念和柏拉圖的理念之間的一种对立。亞里士多德常常攻击"数"和"理念"。柏拉圖把存在表达为共相，这样，在他那里就缺少了实在性的环节，或者說，实在性的环节至少也是被置在腦后。而事实上，这个否定的原則〔按即实在性的环节〕也沒有被直接地表达出来，而它主要地只是被包含在这一点之中，即当它被当作对立的統一的时候；因为这个統一主要地是对这些对立面的否定；它消除了它們的各自存在和对立，把它們引回自身。被称为現实性、能力的东西，正是这种否定性、活动性、积極的作用；它自己击破了这种自为的存在，取消了統一性，而建立了分裂，——不再是自为的存在，而是变为"为他的存在"，因此也就是对統一的否定。理念則不仅如此：它是对立面的取消，而对立面之一本身却是統一。如果說在柏拉圖那里，最主要的东西是那肯定的原理、那抽象地自身等同的理念，那么，在亞里士多德这里，所增加的和强調的乃是否定性的环节——不是作为变化也不是作为虛無，而是作为区分、規定的否定性的环节。[一]

亞里士多德用来反对柏拉圖的理念的理由很多。[二] 他發現这

[一] 参看"形而上学"，第七卷，第十三章。

[二] 同上書，第一卷，第七、九章。

个原理是不能令人滿意的。（我們在上面已經看見亞里士多德也(323)提出了共相、目的，但主要还是个体化的原理。）在柏拉圖的理念里面，不能找到活动性、現实性；說現实的东西“分有”（παραδείγματα）理念，只是一句空洞的話，一种詩意的比喻。有多少事物，就有多少規定性。假定有独立的类，这种說法就包含着矛盾：譬如苏格拉底既是人，也是兩足的、也是动物。

在实体方面，当活动性和可能性这兩个环节还显得不是同一而是分开的时候，亞里士多德区别出若干多样的环节。更进一步規定形式对質料、能力对可能性的关系和这种矛盾的运动，就給出了**实体的**各种不同的**方式**。在这里亞里士多德逐一考察各种实体；他显得只是把各种不同的实体一一列举出来加以考察，而不是把它們組織在一个系統里。这些实体里面主要的有下列三种：

一，“感性的可感覚的实体”㊀按照那个具有一种質料的形式，这只是有限的实体；这里形式是与其質料有别的。而且是在質料之外的。一般地这就構成了有限的实体的本性：形式、外在的东西与質料的分离，对于質料，形式也是作用者，活动性屬于形式，——不过此处它乃是外在的，是与質料区分开来的。“感性的实体，”亞里士多德說，“是具有变化的；不过这变化乃是使它轉化为对方。对立面之一存留着，另外一个則消灭了；这兩个对立面之外的第三者，那保持不变、在变化中繼續存在着的就是質料。”他所說的“主要范疇分为四种，即：（甲）本質上的（κατὰ τὸ τί）”——即 εἶδος（理念）、目的、簡單的規定；（乙）“性質上的（ποιόν）”，更进一步(324)的特質；（丙）“或者量上的（ποσόν）；（丁）或者地点上的（ποῦ）”。

㊀“形而上学”，第一二卷，第一——二章；第七卷，第七章。

这样就有了这几个范疇：（甲）“本質上的發生和消灭”，即一定的存在的發生和消灭；（乙）“量上的增加和减少；（丙）性質上的变化”——即 ποιόν 方面的变化；（丁）“空間的运动。質料乃是”僵死的基質、主体、“基础，变化就發生在它上面，”質料承受变化。“变化乃是自己从可能性变为現实性；可能的白色变为实在的白色。不是事物偶然地从無中产生；而却是一切都是从一种存在物产生，”——这就是同一性。“因此可能者本身就是存在者；”它既然本身是普遍存在着的东西，就帶来了这些規定，而不是其一規定产生自其他規定。“質料是簡單的东西，——可能性”，更确切点說，“仍是同一东西，不过作为对立面；質料在現实性中成为某物，此物也不过是質料按照可能性說原来已經就是它的那个东西。”因此，就設定了：（甲）質料，普遍的存在，变化的基質，它对于各个对立面是中立的；（乙）規定性，相互的否定；（丙）推动者，純粹的活动性。这样，感性的实体的各环节就显出不同，不过还沒有向自身的回归，而活动性則是否定者，它在其自身里以观念的形式包含着对立面（其一被揚弃），——同时也包含着那將要生成的东西。

二，**較高的一种**⊖ **实体**是包含有活动性在其中的东西，有能力、一般的活动性（actus）、抽象的否定者，不过这否定者乃是包含着那將生成的东西；它的感性的形态只不过是它的变化方面。因此就活动性包含着那將生成的东西来說，它就是**理性**（νοῦς）；理 (325) 性的內容就是目的（εἶδος），而目的則是由活动性、能力設定来加以实現的。如果把这些环节进一步加以規定，則質料就是变化的主体，——这样我們就有了質料、δύναμις（可能性）。兩个極端就是

⊖ “形而上学”，第九卷，第二章；第七卷，第七章；第一二卷，第三章。

質料(可能性)和思想(效果、作用),——一个是消極的共相,另一个则是积極的共相。在这兩个环节本身里面,沒有变化發生;因为它們是自在的存在、在对立形式中的共相。"被变化的是某物"(規定性),"它从一物轉化为他物"(为对立物),"为他物所推动;在其中"(場所),"即在質料里面变化:而所变成的某物——理念",目的,共相。(这个共相就其为推动者而言,就称为原因、ἀρχή〔原理〕,但就其为目的而言,就称为根据、αἰτία〔因由〕。)㊀——但形式乃是这兩者的統一,由質料或基質和活动性所構成;亞里士多德沒有进一步說明它們如何統一于活动性,——它們乃是作为將被揚弃的东西和將被确立的东西而对立着的。那积極活动者把它的內容实現出来,內容是前后一样的。但此处还有質料,它是与活动性不同的,虽則兩者是联結着的。在感性的实体那里,那积極活动者还是完全与質料不同的。但 νοῦς(理智)却是自在自为地規定了的,这个內容將变为 actus(实在);但理智仍然需要質料,虽然它和質料还不是同一的,——它却把質料当作前提。在亞里士多德那里通常称为能力的,也被称为"隐德来希"。这个"隐德来希"其实就是和能力相同的范疇,不过是就其为自由的活动性而言,就其具有目的于自身之中、为自己設定目的、并积極为自己确立目的,——就其为規定、目的的規定、目的的实現而言,就叫"隐德来希"。灵魂本質上就是"隐德来希","邏各斯",——普遍的規定,自己設定自己并自己运动的东西。(326)

三,最高之点却是可能性、現实性和"隐德来希"都被統一了的地方。絕对的实体、眞理、自在自为的存在,在亞里士多德㊁那里

㊀ "形而上学",第五卷,第一、二章。

㊁ 同上書,第一二卷,第六章(参看第九卷,第八章);第一二卷,第七章。

进一步被规定为"不被推动的、"不动的"和永恒的"，而同时都又是"推动者、"純粹的"活动性"、actus purus。这就是普遍的环节。要是說在近代，將規定絕对的存在为純粹的活动性看成很新鮮，我們可以知道那乃是出于对亞里士多德思想的無知。經院哲学家把这个視为神的定义，乃是对的；神是純粹的活动性，是那自在自为的东西；神不需要任何質料，——再沒有比这个更高的唯心論了。或者另外一种說法：他乃是那在自己的可能性中就具有实在性的实体，实体的本質(可能性)就是活动性自身，在这活动性中，可能性和实在性不是分开的；在它之中可能性不是与形式不同的，它乃是自己产生自己的內容和自己的規定的。在这里，亞里士多德就不同于柏拉圖，他从这个理由出發来进行論战，以攻击数、理念和共相，因为"如果这东西"是不动的，是自在自为的，"不是被規定为活动性、实效性的，就沒有什么运动了；"它不是被理解为与純粹的活动性同一，而却是被理解为靜止的。柏拉圖的靜止的理念、数不能实現什么东西；絕对者在它的靜止中同时也是絕对的活动性。亞里士多德也把能力称为"隐德来希"；它自身有一个目的，而不仅是形式的活动性，在形式的活动性里面，內容是从别的地方来的。"很可能，具有可能性的东西"(就可能性說存在着的东西，自在之物，——亞里士多德完全不談这些空洞的抽象物)，"不是活动的(实在的)；所以，將实体永恒化，像柏拉圖的理念"和畢泰戈拉派的数，"乃是無补于事的，如果沒有一个能推动的(能規定的)原理包含在里面。如果 ἀρχὴ(原理)是不动的，它就不是活动的，它的实質就只是一种可能性；那就可能性說是存在的东西，也可能不是实有的。因此，必須有这样一个原理，它的实質必須被理解为活动性(运动)，"实效性就是它自身所具备的；所以在精神那里，能力就是 (327)

实体自身。

“这个最高的实体并且是沒有質料的；”因为質料作为質料乃是被設定为被动者，变化就發生在它身上，因此它并非直接地（簡直）就是与純粹的、本質的活动性相同。在这里正像在别的地方一样，又是另一个“否認一个謂語”的例子，但他認为是眞理的，却沒有說出来；質料是不动的存在的那个环节。“但这里好像就發生了一种疑問。因为一切活动的都是可能的，但并不是一切可能的都能积極实現出来；因此，好像可能性才是第一性的，”——可能性才是普遍的。一切有能力的都有可能性，但却有些可能性并不具有能力；这样，人們就会認为可能性的地位比較高些。“但如果是这样，那么就沒有什么东西能够存在；因为很可能一件东西虽有存在的可能，却并未存在过。能力較之可能性是更高的，在先的”(prius)，关于这点亞里士多德这样說：“因此就不应該像神学家一样，說在無限長的时間里最初是一片混沌”(Kronos)“或者黑夜”，——質料是最初的存在物——“或者像那些自然哲学家一样，說最初一切的东西都同时混在一起。因为如果沒有什么东西就現实性說是原因，怎能够有某种东西存在？因为質料自己并不能运动，而是匠师使它运动。留基波和柏拉圖都說，运动是一向存在着的，但他們沒有說明理由。純粹的活动性先于可能性，不是就时間来說的，而是按本質来說的。”——时間是一个从屬的、远离那普遍者的环节；因为絕对的最初的存在乃是“那个在相同的实效性中永远同一的东西。”假定一个混沌等等为前提，就会設定了一种作用于他物而不是作用于自身的实效性；但混沌只是可能性。

(328)

因此，就必須把那自己在自己中、“圓圈中运动的”，設定为本質、眞理；“而这不單在思維的理性中显得如此，而且在事实上也是

如此，"——也就是，它在可見的自然界里面存在着、实存着。把絕对的存在規定为活动者、实現者、客观化者，就必然达到这个結論。作为可見的自身等同的东西，这个絕对的存在就是"永恒的天"；表述絕对者的二种方式，就是思維的理性和永恒的天。天被推动，但自身又是推动者。因为球体乃是"推动者和被推动者，因此它是一个中点，它推动，但却不被推动，——它同时是实体和能力；"这个中点，亚里士多德認为規定了那自身回归于自身的理性的圓圈，——这和近代的規定在意义上是相同的。不动的推动者，——这是一个偉大的規定；那永远自身等同者、理念，推动着而自己却只对自己發生关系。他以下面的話来說明这点："它的推动是以下面这种方式来規定的：被渴望和想念的，就是推动者；这个被渴望和想念的东西，自己却是不动的，"静止的。它就是目的；这个內容或者目的却就是渴望和想念本身；这种目的就是美、善。(329)"被渴望的，是那显得是美的东西，"(令人喜欢的)，"第一性的东西"或目的，"意志所欲求的东西，乃是美的东西。"它是被設定为客观的存在，"我們因为它显得美而渴望它，而不是因为我們渴望它，它就显得美。"因为，如果是这样，則它簡直就是活动性所設定的；但它乃是自身独立的，我們的渴望只不过是被它所喚醒。但"那个"眞的"原則"在这里却是"思維；因为思想只是被那被思維的东西所推动。"思想有对象；它的对象是不动的推动者。但是这个內容自身却又是一个被思維的东西，因此它自身乃是思想的产物；它是不动的，因此完全与思維的活动性相同。这里在思維中就有这种統一存在；被推动者和推动者乃是同一的东西。"不过这个被思維的东西"(人們極不相信自己的眼睛)"自身却是另外一个自在自为的系列，自身是它自己的因素，"——那个作为客观地被設定

的自在自为的思想；“而这个另外的因素的实体乃是最初的：最初的原因是單純的，——不是‘一’，——是純粹的活动性。”这思想的οὐσία（本質）就是思維；因此，这个被思維的东西就是那絕对的原因，它本身是不动的，但却与那为它推动的思想同一。“美和至善”（义务、自在自为的存在者、最終目的）“正就是这个，”——不动的推动者。“概念指出来，目的因是屬于不动者的。”——“那被推动(330)的东西也可以有不同的狀态。推动（φορά）一般是最初的变化；最初的运动則是圓圈式运动，而后者是为前者推动的。”前者，即概念，認識上的原理（principium cognoscendi），亦即是推动者，存在上的原理（principium essendi）；亞里士多德称之为神，并指出了它和个別意識的关系。

“第一因是必然的。必然一詞有三种意义：（一）为强力所迫，違反事物自然的傾向去加以强制；（二）第二种是这样的：缺乏了它，善就不存在；（三）不能以其他方式存在，而絕对要这样存在。天和整个自然界就依賴着不动者这样一种原理，”——天是那可見而永恒的，自然界是那可見而变化着的。这个系統永远繼續着而且永远这样。“对于我們”，作为个体，“只被允許在这个系統中作一短时間的逗留，过一种美好的生活。而那整个系統則永远如此；对于我們这却是不可能的。而因为它的”（天的）“活动自身也就是一种欢乐，因此警醒、感覚和思維就是富于欢乐的。”——与睡眠正相反；“因为这个緣故，希望和記忆”（才是欢乐），因为它們乃是活动。“但純粹的自为的思維，乃是关于那絕对美好的东西的思維，”——絕对的最終目的本身。这个最終目的就是思想自身；因此，理論是最美好的。“思想由接受被思維的东西而思維着自己，”將被思維的东西作为对象，因此思想只是接受：“思想被思維，只是

当思想接触和思維着的时候；这样，思想和被思維的东西，乃是同一物。"对象轉变为活动性、能力。

亞里士多德哲学中的主要环节，是思維与思維的对象的同一，——客观的东西和思維（能力）乃是同一个东西。"因为思想能接受思維的对象和本質。"思維乃是思維的思維。关于思維，亞里士多德說："思維活动着，只当它占有的时候，"（或者說：它的占有和它的实效是同一的）；"因此前者"（动作、活动性）"比起那自以为占有了神聖事物的思維理性（νοῦς），是更为神聖的" （νοητόν 理智的）。那較优越的并非是思維的对象而却是思維的能力自身。"因此思辨是最使人愉快的"（最幸福的 ἥδιστον），"也是至善的"（最高的）。"如果神永远在思辨之中，而我們則只偶尔思辨，"——对于我們思辨只是个别的情况，而神則是这个永恒的思維自身——："則神就是值得贊美的；越多思辨，——就越值得贊美。"（人类是經由贊美——預感、直观、認識一种更高的存在——而走到哲学的。）㊀"而神就是以思維而存在的。但神也具有生命。因为，思想的实效就是生命。"还不如說：因为思想的生命就是实效性。"但神是实效性；指向自身的实效性就是他的最好的和永恒的生命。而我們却說，神是一个永恒的和最好的生命。——这个实体并且是沒有大小的。"

照概念說来：眞理乃是主观和客观的統一，因此旣不是这一个也不是那一个，同时又是这一个也是那一个。亞里士多德曾在这种深刻的思辨形式里面反复工作着。自在者、对象，只不过是 δύναμις、可能者；对于亞里士多德，眞理乃是这个統一自身。"統一"

(331) (332)

㊀ "形而上学"，第一卷，第二章。

一詞不太好；它是一种抽象，單純的理智抽象。哲学不是“同一哲学”〔按指像謝林的哲学〕；那是非哲学的。在亞里士多德那里，不是枯燥的同一性；这枯燥的同一性不是那 τιμιώτατον（尊貴者）、神，能力才是神。能力是活动性、运动、斥力，——因此不是死的同一性；能力在差别中同时也与自身等同。假使亞里士多德是把無生气的理智的同一性或經驗（思想中沒有什么东西不是原先曾在感覚中存在过的——nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu）作为原理，那么他就絕对不能够达到这样富于思辨性的理念（νοῦς 和 νοητόν）。可能性和实在性是同一的；νοῦς（理性）也就是 δύναμις（可能性），但是可能性不是那个更普遍者——因之也就是更高者——，个体，活动性才是更高者。他区别二方面的 νοῦς，主动的和被动的。作为被动的 νοῦς 不外就是那自在之物，被認作自在性的絕对理念、天父；但只有作为积極活动的东西时它才被設定。不过这个最初者，不动者，当从活动性区别开时，虽是被动的，但作为絕对者时，却是活动性自身。这个 νοῦς 本身乃是自在的一切；但它只有通过活动性才具有眞理性。

思維对于亞里士多德乃是一种对象，正像其他的对象一样，——是一种情况。他沒有說唯有思維才是眞理，一切都是思想；但是他說，它是第一性的、精力最充沛的、最受尊敬的。我們說，思想，作为对自己發生关系的东西，乃是存在的，是眞理。我們还說，思想是一切的眞理；亞里士多德并不这样說。同样，我們的看法是把感覚等等也和思維一样当作是实在的。亞里士多德沒有用現代哲学的語言来表达他的思想；但根本上，观点是一致的。这正是亞里士多德的思辨的哲学：思辨地去考察一切，把一切轉变为思想。亞里士多德思維着对象，而当对象是以思想的姿态存在时，

它們就是真实的；这就是它們的 οὐσία（本質）。这并不是說，因此 (333) 自然界的对象自身就是能思維的。对象是被我主观地思維着；于是我的思想也就是事物的概念，而事物的概念就是事物的实質。在自然界里面，概念不是作为具有这种自由性的思想存在着，而是有血有肉的；但它有一个灵魂，而这灵魂就是它的概念。亞里士多德認識到自在自为的事物是什么；那就是事物的本質。概念不是独立自为的；它乃是受到外在性的限制的。真理的通常定义是："真理是观念和对象的符合。"但观念自身只是一个观念，我和我的观念（它的內容）还不是完全相符的。我表象房子、屋梁，但那还不就是我，——我和房子的观念还是彼此不同的。只有在思維里面，才有客观和主观的真正的相符；那就是我。这就是亞里士多德哲学中的最高点；人們不能希望認識比这更深刻的东西了。但亞里士多德使人常常得到这个印象，好像他乃是从观念談起的，从思維的各种經驗情况談起的，例如，从睡眠、疲倦；然后他从这些經驗的事实把思維分离出来。亞里士多德只談 νοῦς（理性）而不是談理性的一个特殊的性質。

这里亞里士多德㊀还解决了許多疑难，例如思想是否是复合的，知識是否就是知識的对象自身。"关于理性，还产生了一些疑难（ἀπορίαι），因为理性似乎是一切里面最神聖的；但要想像在什么条件或情况之下（理性在什么狀况下，使得）它是最神聖的——那是有些困难的。（一）如果它不思維什么，而是像一个睡眠者一样，那么，它怎么会更优越呢？（二）如果它思維，而同时有另外一个 (334) 东西統治着它；那么，它的实質就不是一个思想，而却是一种思想

㊀ "形而上学"，第一二卷，第九章（拉丁文題詞是 de mente divina〔論神的心灵〕）。

的能力（可能性、力）了。”如果一切都是思維，一个永远不停息的思維；我們就不能發現任何思維了。“这样，理性就不是那最好的实体；因为只是由于思維，”“理性才有那样高的地位。（三）究竟理性的实質是思想（νοῦς）呢还是思維（νόησις）呢？他怎么看法呢？理性的实質是它自己本身还是别的东西呢？如果是别的东西，是永远同样的东西呢还是另外的东西呢？思維美的东西或者思維偶然的东西，是否有分别呢？”

“（一）如果 νοῦς（理性）不是思想（νόησις），而只是能力（δύναμις），那么持續的思維就会使理性困倦；”力是自行消耗的。“（二）其次，”如果思想不是这个眞理，则“就有另一个东西会比理性更优越，——那被思維者（νοούμενον）；而思維和思想就会存在于那思維着最坏的东西者之中，——这是应該避免的。因为有些东西是不看比看还好；这样思想就不是那最好的东西了。因此，理性乃是思維着自身的，因为它是最优越的（最有威力的），理性是思想，是思想的思想。因为知識、感覚、意見和深思熟慮，好像經常有一个不同于自己的对象，或者只是偶尔以自己为对象。（三）再次，如果思維和被思維是不同的，那么，善应屬于其中的哪一个呢？因为善对于思維和被思維的东西并不是同一的。或者，对于一些东西，关于事物的知識就是事物本身嗎？——在实踐方面，善是实質和目的的規定性，在理論方面，善则是根据（λόγος）和思想（νόησις）。(335) 因此，既然被思維者和理性在沒有任何 ὕλη（質料）这一点上并無不同，所以被思維者和理性乃是同一物；这样，就只有一个被思維者的思想。”

“此外还有一个疑难，就是思維者是否是一个复合体。因为，思維者在整体的各部分中可能有变化。善（目的）却并不是在这一

部分或那一部分里面，而是整体中的至善，并且与它不同，”——与整体不同。“思想就这样永恒地和自己处在这种关系中”——正如宇宙中的至善。

亞里士多德㊀还駁斥一些别的思想：例如，他指出很难以为一切乃是由互相对立的东西产生出来的。——在“形而上学”一書中他进而更詳細地討論理念是什么，原理是什么，等等；不过看起来这些东西只是很散漫地一个跟着一个被討論，虽則后来被一个完全思辨的概念所統一起来。

这个思辨的理念却是至善的和最自由的。这个理念在自然（作为天）中以及在思維的理性中皆可以看得到。亞里士多德就从这里轉到可見的神即天方面来。神作为有生命的神，就是宇宙；在宇宙里面，神作为有生命的神，显現出他自身。在这里他以体現自己者或推动者的姿态出現。而只有在这种体現中，才出現了运动的原因和受推动者之間的区别。“原理”、原因、天，“本身是不动的，但却是推动者，——在永恒和均一的运动中；”这就是恒星天。“在宇宙的單純的运行、不动的第一实体的运动（天的运行）之外，我們还看見别的永恒的运动，——行星的运动。”㊁接着亞里士多德就談到行星；但我們不能在这上面更多談了。 (336)

关于整个宇宙的組織形式，亞里士多德㊂这样說：“必須考察宇宙的性質是以哪种方式包含着善和最高的善的；是否它乃是外在于宇宙并自在自为的，抑或是作为一种秩序；抑或是兩种都对，像軍队的情形一样。因为一个軍队的善在于它的秩序也在于它的

㊀ “形而上学”，第一二卷，第一〇章。

㊁ 同上書，第八章。

㊂ 同上書，第一〇章开端。

領袖，并且領袖更为主要；因为領袖不依賴于秩序，而秩序却依賴于他。”領袖一般地就代表秩序；——正如他乃是执行秩序者又是遵守秩序者。“所有的东西都是以某一种方式安排好的，但却不是以同一方式安排好的。”——(不同类的器官)——，“例如，能游水的动物和能飞的动物和植物；它們并不是互不相干的，而是發生一定的关系的。因为一切的东西都被安排在一个体系里面，正如在一个家庭里面，自由的公民最不能随意做什么(干偶然的事)，而却是，凡他們所做或他們所做的大部分的事情”，“乃是从服于一定的法則的。(受法則所支配的)，——反之，奴隶和家畜則甚少做有益于公众的事，而是做了許多許多随意的事情”(任意和偶然性)，所以，按照普遍的規律、思想、理性行事，才是最优越的。“因为每一事物的原理就是它的本性。同样地，一切都获得有差别的地位(判断、裁判)，也是必然的；但有些东西却是这样構造的：它們和其他一切共同形成了一个整体。”——亞里士多德这样反对数和理念：(337)

“‘多头的統治是不善的，只讓一个人統治罢。’”⊖

亞里士多德所从事的各种專門科学。以后談到灵魂时，我們还会再回到关于思維的問題。亞里士多德有許多关于物理学的著作，又有关于灵魂(精神)和它的屬性的著作。这以后我們將談到他的邏輯学的著作。至此为止所引的亞里士多德的話，都出自“形而上学”一書(在第十一卷和第十二卷的最后几章里面)。在关于灵魂的学說中，亞里士多德的思辨的原則又出現了。

⊖ 見“伊利亞德”，第二卷，第二〇四行。

二 自然哲学

亞里士多德的物理学或自然哲学，包含在整整一系列的著作里面，这些著作形成一个相当完整的系統，包括自然哲学的內容(整个范圍)。我們將先說一說它們的大概。他的第一部著作是他的“物理学”，共八卷：Φυσικὴ ἀκρόασις，或称“論原理”(περὶ ἀρχῶν)。在这書里面，他討論关于自然的一般概念，关于运动、空間和时間的学說；这是很恰当的。絕对实体的最初显現是运动和它的諸环节，即空間和时間，——实体的显現的概念首先在物体中实現出来，是共相，共相首先在有形的世界里轉化为个体化的原理。(亞里士多德的物理学在現在的物理学家看起来，应該說是关于自然的形而上学；現在的物理学家只說出他們看見了什么，他們制造了什么精巧的極佳的仪器，——而不是說出他們所思維的。)因此，跟 (338) 着这部著作之后就是他那几卷“論天”的著作。此書討論一般物体的性質，討論那最初的眞实的物体、地球和一般的天体，討論有形的物体彼此之間經由机械的重輕所發生的一般的抽象关系(引力)，和抽象的眞实物体或原素的規定。接着的是他的“論生灭”一書，討論物理的过程，——正和以前所討論的观念上的过程、运动相对应。在这里，除物理的原素之外，还出現了只有在过程本身中才被設定的环节：热、冷等等；那些物理的原素乃是实存的眞实的成分，維持不变的，——而这些則是只存在于运动之中的有生有灭的环节。接着是他的“气象学”；此書討論在最眞实的形式中表現出来的一般的物理的过程。这里出現了特殊的規定：雨、海的鹽性、云、露、霰、雪、霜、風、虹、沸騰、烹煮、烤、顏色等等。关于有些东西，例如顏色，他写了專門的文章。什么都沒有被遺漏，但是表

述方式则是經驗的罗列。“論宇宙”是此書的最后一篇，据說是伪造的，是为献給亞历山大而写的一篇独立論文，部分地包含着已經包含在其他各篇中的关于事物的共相的学說，可見它幷不屬于这組作品。——最后，亞里士多德轉到有机界方面。他这方面的著作中包含生理学，不仅有自然史〔按或譯博物学〕，而且有解剖学；例如，他的作品“論动物的行动”，“論动物的部分”，乃是解剖学著作。他談及“动物的产生”，——这是一种生理学，“論动物的一般的运动”；之后，他討論“青春和老年”的区别，“睡和醒”的区别；(339) 他又有“論呼吸”，“論夢”，“論長寿和短命”等等。他的这种論述有一部分是經驗的，有一部分是比較有思辨性的。最后来了他的“动物的历史”，却不只是一般的自然史，而是关于动物的概要，——也許可以說是一种兼有生理学和解剖学性質的解剖学。还有一部“論植物”的生理（περὶ φυτῶν）的植物学著作也被認为是他写的。这样，这些著作就包含了自然哲学的外在的內容的整个領域。

关于亞里士多德哲学的大体情形，我們曾經說过，它那不同的部分乃是按照一系列各自独立的确定的概念而划分的。在他的自然哲学这里，情形也是一样，所以我們只能挑出其中一部分来談談；其中有些东西幷沒有一般性，不足以包括另外的一些；因为它們是各自独立的。但下面所談的，在很大程度上只是关于个别的东西，已不再在概念的統制之下；正相反，只是膚淺地說出一些理由，和用最接近的原因来加以解釋，正如我們在我們的物理学中所見到的一样。

就大体的計划而言，我們不是說像这样的次序不是考察自然哲学或物理学所必需的次序。物理学久已接受了亞里士多德所遺留下来的这种概念形式和傾向，——这种物理学乃是一种从整体

推論出它的各部分的科学，——以致那还不是思辨的东西也保持这种联系作为外表的次序。这当然比我們的物理学教科書里面的次序更可取，这些教科書只是許多偶然湊合起来的学說的完全不合理的联接；——当然，它是更适合这种完全不管概念和理性而去把握自然的感性現象的考察自然的方式的。在这以前，物理学还包含着一些形而上学，但是由于不能成功地解决形而上学問題所得来的教訓，就使得物理学尽可能地避开了它，而去專心对付他(340)們称为經驗的东西，因为他們以为在經驗这里有正确的真理，不受思想的腐蝕，而是从自然的手里剛剛出来的，剛剛到达了他們手边和眼前的。他們当然不能絕对不要一些概念；不过，由于一种默契，他們就承認了某些概念，如由部分組成、力、等等，并且加以利用，但却完全不知道这些概念是否有真理性，以及如何有真理性。就內容来說，他們却絕少談出事情的真理，而只是談出感性現象。

亞里士多德和古代哲学家們一般地把物理学理解为对自然的理解，——寻求自然的一般概念；物理学被称为关于原理的学說。因为在自然現象里面所出現的，正是原理和它的后果、現象的差別，这种差別只有在真正的思辨中才被揚弃。

亞里士多德的**自然哲学**。 亞里士多德的物理学著作主要地是哲学的，而不是实驗的，——他一个一个地探求每个对象的一定的概念，列举出許多关于它們的思想，指出为什么这些思想是不能令人滿意的，以及什么才是每个**对象**的單純的理智規定。亞里士多德在他的物理学里面好像是采用了經驗的方式。他考察一个对象的各方面情况，——如时間、空間、运动、热度，——各种經驗，各种現象；而其結果剛好变成思辨的研究，——仿佛是表象里面諸环节的一种統攝。人們可以說，亞里士多德是一个**完全的經驗主义**

者，并且是一个有思想的經驗主义者。他是一个經驗主义者，因为他采納了所考察的对象的許多規定，如我們在通常意識里面关于这对象所認識到的（如时間的概念）；㊀他反駁那些經驗的表象和以前的哲学理論，他紧紧抓住經驗里面必須保留下来的东西。而因为他紧紧地把所有这些規定联結、結合起来，他就形成了概念，他就是高度思辨的，虽則看起来他好像是遵循經驗的方式。这完全是亞里士多德哲学的特点。他的經驗是全面的；就是說，他沒有漏掉任何細节，他不是抓住一个規定，然后又抓住另外一个規定，而是把它們同时把握在一起；——他不像普通理智思維那样，以同一性为規律，只能借它之助来思維，常常由于注重一个規定就忘掉和拒絕另外一个規定。如果我們从“空間”抽出了那些經驗的規定，这就变成为高度思辨的；經驗的东西，在它的綜合里面被把握时，就是思辨的概念。

（341）

甲、自然的規定，普遍概念。 从他的物理学里面，我至少要举出主要的概念。关于自然的理解，我們应該說，自然是被亞里士多德以一种最高最眞实的方式表述了的，——这种方式只有到了近代，才由康德重新提起，虽然是以主观的形式，这种主观的形式構成了康德哲学的本質，但却也是完全眞实的。

按照亞里士多德㊁，在自然的理念里面，主要有兩个規定：（一）“目的的概念”和（二）“必然性的概念。”亞里士多德立刻在原則上把握住它們的实質。这就成了从那时起傳留下来的必然性（causae efficientes，作用因）和目的性（causae finales，目的因）之間的古老的对立和不同观点。必須注意，在关于自然事物的概

㊀ 見本書，第三二二——三二七頁。

㊁ “物理学”，第二卷，第八章。

念的考察方式中，有着兩个环节：第一种方式是按照外在的必然性 (342) 来考察，其实这等于按照偶然的机緣，——即是：自然事物通常是被認为受外界規定，根据自然的原因来考察。另外一种考察方式是目的論的；但目的性有双重的意义，內在目的和外在目的。在近代的教育中，談到目的时，首先是外在目的性占上風；自然久已被以这样的方式来考察。人們在这兩种考察方式之間摆来摆去，找寻外在的原因，找寻这个規定那个关系等等有什么目的，又和外在的目的論周旋，这种目的論是把目的放置在自然事物之外的。这些規定亞里士多德是熟悉的，他并且透徹地考究了它們是怎么样的，有什么意义。亞里士多德的自然的概念，比起現在的这种概念要来得优越；因为在他那里，主要的事情是把目的規定为自然事物本身的內在決定性。在这个問題上面，最近以来，又提出了这种合理的看法，这个事实恰好足以使人再一次記起亞里士多德的思想，証明它的正确。

亞里士多德把自然規定为一种必須与机緣和偶然区别开来的原因：首先是必須把它視为这样一种原因，这类原因乃是为了某种东西而活动的，有一个目的和傾向的（由此它就显得与必然性相反，但它本身也包含着必然性）；然后，他討論在自然事物里面必然性是怎么样的。考察自然时，人們通常总是首先想到必然性，而且認为凡是不受目的規定的，就是本質上是自然的。長久以来，人們总以为把自然限制于必然性上面，就是在哲学上真正地規定了它。現在，一个污点从对自然的看法上面擦掉了，因为借着这个目的 (343) 性，它超出了常識的見解。既然在实体那里基本上有兩个环节，其中理念的环节是活动性（εἶδος），所以在这里也先得考察活动性。

亞里士多德的主要思想是：他把自然理解为生命，把某物的自

然〔或本性〕理解为这样一种东西，其自身即是目的，是与自身的統一，是它自己的活动性的原理，不轉化为别物，而是按照它自己特有的內容，規定变化以适合它自己，并在变化中保持自己；在这里他是注意那存在于事物本身里面的內在目的性，并把必然性視为这种目的性的一种外在的条件。

（一）目的性的概念。 亞里士多德从这一点着手，即：自然保持着自己；在自然中，有一种自我保持。所有的困难就在这上面。"首先就發生了这样的疑难（ἀπορία）：什么东西阻止自然依照一个目的行事，依照那較好的行事。而却是"如我們所說的，自然行事"犹如宙斯大神降雨；降雨并非为了使谷物生長，而是出于必然性。上升了的水蒸汽冷却了，被冷却的水就成为雨落下来。"下雨根本是它本身的事；"谷物因此而茂盛起来，那乃是偶然的。正如假定谷物因此受害，也不是雨点为了使它們受害而落下，雨点不过是無意地造成灾害而已。"这是偶然的事；就是說，它有一种必然性的联系，但这种联系乃是外部的关系，——而这就是偶然性。旣然原因是偶然的，結果也就是偶然的。亞里士多德問道，"但如果是这样的話，那又是什么阻止我們去認为那些作为部分而出現的东西，"例如动物或植物的各部分，"就其本性說也可能是"偶然的呢？——認为它們彼此之間的关系乃是偶然的，那合目的性的东西也是偶然碰在一起的呢？"例如，門齿銳利而宜于咬断食物，臼齿寬闊而适于磨碎食物，——这样的事也能够是通过外部的必然性而产生的；它們是偶然碰在一起的，并非由于有一个共同的目的而必然产生的。关于其他各部分也是如此；所以，在这里那个由于在它身上这一切偶然地結合而成为合乎目的性的东西（生物），"因为一旦曾是这样，"現在就这样保持下来，虽則最初乃是偶然地按照

(344)

必然性而产生出来的。恩培多克勒特别有这种思想，"并且把最早产生的东西表述为一个充滿各种奇形怪狀的东西的世界；"兽身人面"，——形形色色的兽形混在一起，"但这些东西不能自己保持下来而都消灭了"（因为最初沒有配合得宜于保持下来），直至合目的性的都湊在一起；且不必說这些古代人的神話性的怪物，我們自己也知道有些动物的种类現在都已經絕迹了，正是因为它們不能自己保持自己。因此，在現在的自然哲学里面，人們用發展（無意識的进化）这个名詞。自然哲学很容易达到这样一个观念，以为最初产生出来的东西乃是自然的尝試品，其中显出不合目的性的，就不能保留下来。自然是"隐德来希"，——自己产生自己的东西。

亞里士多德答复說：第一，"不可能持这样的見解。因按照自然而發生的东西，將永久那样發生，或者至少常常那样發生，"它是經常不变的（外在的一般性，乃是經常的重复出現；——眞正的存在里面的一般性乃是那消失了的东西的重新出現）；"但是由机緣和偶然而發生的东西却沒有一件是这样的。"第二，"凡其中具有一个目的（τέλος）的东西，那先前的和以后的都会服从于这个目的，"原因和产品都服从于这个目的，——所有个别的效果都是合乎目的的，和这个統一性相关联的；"因此，当它"（当某物按照一个目的）"被造成时，目的就是它的本性，"——內在的普遍性和目的性。所以称为本性，即由于当某物生成时，它即已在开始时存在；——这就是目的性；那实現了的目的，正是它的本性。"每件东西的本性是怎么样，它就怎么样生成；它就变成为怎么样的东西，"其中所包含的部分，例如四肢、牙齿等等，情形也一样；"因此，都是为了"目的。相反地，"誰如果承認那种偶然的形狀，就是取消了自然和自然物；因为自然物具有原理在它自己里面并且运动着，——自然

(345)

就是那达到自己的目的的东西。”在这些規定里面，包含着眞正的概念。每一事物的本性乃是一个普遍的东西，一个自己和自己等同的东西，它从它自己出發，实現自己，产生自己（再产生）；但那被产生出来的，本身正是根据，就是說，是目的、自在的类，在它成为現实之前它同样又作为可能性而存在。人生产人；被生产的，也就是那生产者，——产品就是那生产者。眞理就是在外化中它的現实性和它的概念的同一；它的概念就是現实性的产生者。自然事物本身必須被視为是自身目的；被假定为思想上的一定統一性的理念自身实現着。生物的本性是：本身具备着最初的特性，依照它們去活动；由之产生产品、后裔，但后裔也就是祖先、开始者，——生物只产生它自己。化学的产品就并不是在反应之前已有了和自己相似的东西，——例如酸和鹽基；在化学作用中就会出現第三者；但是，在这里，这兩者的本質、共相，乃是这个关系（联系），而这个关系就是产品；这个关系也是早已存在的，不过在这里产品只是一件物品，而此物的概念，在反应之前乃是作为可能性而存在的。而那种保持自己的活动，就是說，那仅仅产生自己的活动却是在一切方面、一切关系中都是这样做的。生命是能力，是保持自己的“隐德来希”。这里所說的其实也已包含在某些这样了解自然的人的話里面，这些人是这样說的：凡是構造得好像合乎目的的东西，就会保持下来。因为这种能保持自己的东西正是一种自己产生自己的活动；——正是自然。所以，亞里士多德对自然是有眞正的理解的。

(346)

亞里士多德并指出这种目的和媒介、手段的关系。关于手段，他說道：“如果燕子筑巢，蜘蛛織網，树木植根在泥土里以便从土里吸取养料，这乃是因为在它們里面”——（在它們骨子里）——“有

这样一种保持自己的原因或目的。"因为这种行为的本能产生了一种保持自己的动作，一种手段，并回归到自己里面去（它是使得自然的本質把自己保藏起来的媒介），因此，在自然里就有这个"隐德来希"，——一种自己产生自己的一定的內容。手段是目的所固有的一个观念，是一种活动性或可能性对現实性的关系，——也可以說是純粹現实性的产品。在亞里士多德的这个名詞里，包含着生命的概念；但亞里士多德对自然、对生命的这个概念，在近代对自然和生命的看法中，已經消失而不复存在了，在这方面，人們把压力、冲动、化学关系——一般地即把外在的关系当作原理。只有在康德哲学里，亞里士多德的概念才重新出現：生物本身就是目的，必須被認作自身目的。誠然，在康德那里，它是帶有主观形式的，好像所以如此，乃是为了我們主观的思考的緣故；但是，其中也有（347）眞理，即認自身目的是产生者，产生自己，取得自己，而这就是有机体的自己保持。——因此，这就是"隐德来希"，就是亞里士多德所称的能力。

此处所說的与上面那些一般观念的**关系**。　亞里士多德早已說过，"自然本身是兩重的"（或者說有兩个环节），"一个是質料，另外一个是形式；形式是目的，是某物为了它或向着它生成的东西，"是自己推动自己的东西，——可能性則是質料、基質（它和活动性的統一就是現实性）。不过現实性有一个內容，这个內容正是可能性的內容；或者說，可能的东西就是活动性作为活动性的內容，这就是說，它正是目的，——不是一种空洞的抽象的行动。人們現在很冷酷地对待这个目的，——（現代人对它有反感）——，这就是說，反对目的这个概念，反对視行为帶有目的性，这就是說，反对視行为为这种一定的概念的手段，使諸环节通过概念而建立起

来。目的乃是作为使自己在别个里面得到复生的概念。植物、动物的起因，其所以是这样構造，是因为它們生活在水里、在空气中；它們之所以是这样構造，是为了能生存在空气中、在水里。这样，魚之有鰓，就可以用生活在水中来解釋，反过来，就可說因为它一度在水中变成有鰓，所以它以后就老是有鰓。这种改变形狀的活动，在生物身上不是偶然地發生的；这种活动乃是由外界的力量所引起的，但只有当适合于动物的灵魂时，它才發生。

亞里士多德更提醒我們，“在这里，情形也”（常常）“和在技艺中一样；文法家在写作时也”（常常）“出錯誤，医生也配錯藥剂”（医生們写了錯誤的藥方，藥剂师取錯了藥盒和藥瓶）。“同样地，在自然界也有同样的情形，它有时不会达到它所企圖达到的；它的錯誤的結果就是畸形的东西，——但是这些錯誤乃是这样的錯誤，它們还是按照目的而行动的。动物和植物生产时，并不是有一个动物立刻产生，而却是先有胚种，在这个尚未独立的胚种里面，可能發生腐敗，”——它是一个媒介，它还不是那坚固的、独立的、不受他物左右的、自由的現实性。(348)

亞里士多德順便比較了自然和技艺（τέχνη），后者是按照目的而使結果和原因联系起来的。在这里，人們所注意的是外在的目的性，目的論的看法。亞里士多德反对这种看法，他再次提醒我們說，如果自然正是按照一个目的去活动，或者說它就是那本身普遍的东西：“那么，因为看不見那推动者本身曾有过思索和考虑，就不願認为是一种有目的的行动，就会是一种荒謬的看法。”理智帶着目的的規定和它的工具来到質料上并对它加工；而我們就把这种外在的目的性的看法帶到对自然的看法上面去。“但是即使技艺，”他說，“也并不思索。假如雕像的形式是石头的內在的原理，那么

它也就会是石头的本性了；”——它会是与那按照目的的动作、那种外在的目的性相反。“自然的行为最像一个动物恢复健康时那样应用技艺。”由于內在的本能，一个动物避开有害的事物而做有益于它自己的事；但健康本質上乃是这样存在于它里面的，——不是一个有意識的目的，却是一种不自觉的成就的过程。理智不只是有意識的思維。这个見解里面，包含着对自然、生命的完全的、眞正而深刻的理解。

对自然的这种眞正的理解，从兩方面說已經不存在了：第一，由于机械論哲学，这种哲学永远只看到外在的原因（和外在的必然性），这些原因本身也仍是事物。天、冲击、力等等看来誠然像是內在的，但却不是出自自然本身，——不是出自物体的本性，而是一种添加上去的异己的附屬品，如像液体里面的顏色；第二，神学的物理学把原因看作是理智，——自然之外的思想。至少在关于有机体方面，康德已把这个概念在我們中間重新喚起了。自然产物乃是本身就具有的目的，以本身为目的的目的，是一种自己对自己發生关系的行为，一种这样的原因，它有一个效果，这个效果却又是那个原因的原因，——如像植物。叶、花、根这些东西产生了植物，回到植物里面；它們所实現的，是早已作为普遍者、作为个别的种子这样的东西而存在的，——前后兩者是相同的。自然本身就具有它的工具，这个工具也是目的。自然里面的这个目的就是它的 λόγος（理性），眞正合理的东西。 (349)

第二，同样正确的是另一方面，即自然里面的必然性。对于純粹外在的必然性，亞里士多德还有另一点批評。[㊀] 他这样說：“人們

㊀ “物理学”，第二卷，第九章。

設想必然性是以这样的方式产生的，犹如人們以为一間房子之存在由于必然性，因为重的东西向下面，輕的东西向上面，各依其本性如此，因此基础和石头因为它們的重量就位于泥土下面，而泥土因为較輕，就位置較高，而木头因为最輕，就位置最高。”亞里士多德把这个关系这样規定：“房子誠然非有这些”（材料）“不能筑成，但却不是为了这个”（关系）“的緣故”它才这样筑成。“在所有要成为某物（自身有一个目的）的东西那里，情形也是一样；它如果沒有那依其本性乃是有必然性的东西，就不能存在，但它却不是由于这(350)种东西才存在，相反地，这种有必然性的东西只是一种質料。必然的东西之所以是必然的，只是因为它是被假定的，而不是因为它是目的；必然性在質料那里，但目的却是在根据（λόγφ）里面。”或者：“必然性存在于自然物那里，因为自然物是質料及其运动；兩者”——目的和質料（必然的东西）——“都必須視为原理，但目的是較高的原理”，高于質料。目的是眞正的根据，是推动者，它無疑地必須要有那有必然性的东西，但却把它統治着，不讓它为所欲为，就是說，把外在的必然性控制住。質料的原理在根据里面被轉变了；目的就是这种必然性的顚复，借着它自然物就在目的里面保持自己。必然性乃是它的被分开的諸环节的行为的客观表現；鹽基和酸乃是兩个極端，它們的本質在这里乃是它們的关系的必然性。这是关于自然物的基本概念。

乙、另外所論述發揮的是关于自然的各种对象的概念——思辨的哲学的材料——：首先是关于运动，然后是关于空間，在这方面，亞里士多德駁斥了那种空虛的空間的假定，又駁斥了关于时間、变化、原素的过程的假定，他既不把这些原素看成是从同一种东西产生出来的，也不把它們看作固定不变的，而是認为它們乃是

互相从对方产生出来，又轉化为对方的，等等。关于这些問題，他的考察是很难懂而深刻的。他耐心地一一討論所有的見解、問題，例如关于空虛的空間，关于空間是否有形等等。从对这些規定的研究中，就得出了那巩固的、回归到本身的規定性，那思辨的概念。对运动、原素，他都是这样耐心地考察；他經常把經驗的东西引回到思辨的水平上。

(一)然后亞里士多德[㊀]就轉到运动的問題上面来；他說，“需要有一种討論运动的自然哲学。”关于运动他这样說：“理解运动是困难的，”——最困难的概念之一。于是他着手去做这件难事；他一般地来把握运动，不單單是那在空間和时間中的运动，而且是那眞实的运动。第一，他这样来規定运动，(1)“它是活动性，实效性(‘隐德来希’)。”这是一个熟知的字眼，在談灵魂时已經提到，就是它乃是能力，是从可能性轉化为实在性——；(2)但却不是作为实在的东西的一种实效性，而是“作为一种可能性的东西的实效性。”他这样来解釋这一点。“按照可能性，銅是一个雕像，但那使它成为雕像的运动，却不是銅本身的运动，而是具有可能成为雕像的銅的运动。”第二，“因此这种活动性是一种不完全的(無目的的)活动性；因为那仅属可能的东西的活动性即是运动，这种东西乃是不完全的(ἀτελές〔無目的的〕)。”絕对实体則是活动性本身，是它的活动性的內容和对象。亞里士多德在这上面加以区别，他認为“推动者也被推动，”——这就是自然运动；“它被推动，这是它的作为运动的可能性的那方面。”它作为推动者，里面却并沒有一个不动者，像我們在目的那里所見到的那样，——〔目的〕是作为存在者，亦即 (351)

㊀ “物理学”，第三卷，第一——二章。

天的根据的；〔反之，在这里却〕有着这种对立的形式。但是他对这种对立作了更詳細的規定；这兩个規定是在形式上互相对立的。第三，“运动在其中發生的东西，它的不动性是靜止；因为，加于靜止的东西本身上面的活动性就是运动，”——因为靜止乃是被推动的可能性。“但是运动乃是在接触中發生的，所以它就同时被設定为被动的。”第四，“运动同时常常具有一种自在的目的，”（內容）〔就是要变成〕“一个东西，或一种質，或一个量，当它运动的时候，这乃是运动的原理和原因；正像那按活动性說是人的人，从那按可能性說是人的人，造出一个人来。”

(352)

“因此，运动是在被推动者里面，它是被推动者的活动性，从可动者（κινητικοῦ）那里取得的；但可动者也并不是有另外一个活动性，活动性是屬于兩者的。按可能性說，是可动的，按活动性說，却是推动者：但活动性乃是被推动者的活动性，所以只有一个兩者所共同有的活动性：正如一对二的关系也就是二对一的关系，正如向上傾斜和向下傾斜乃是同一个关系，或者說，从特拜到雅典的道路也就是从雅典到特拜的道路，”——活动性。——“活动性和被动性原来并不是同一的，但在它們存在于其中的东西、在运动里面，它們乃是同一的。”（它是观念中的环节。）“活动性既然是这个东西里面的这个东西的活动性，并且也是这个东西从这个东西取得的活动性，所以按照概念說乃是不同的。”[一]——在这个东西里面，就是說在被推动者里面；从这个东西，也就是說从那被推动者本身，这个規定是永远轉換着的。——然后亞里士多德[二]談到“無限”。

[一]“物理学”，第三卷，第三章。

[二]同上書，第四——八章。

(二)亞里士多德⊖說:"物理学家討論場所(τόπος, 空間),也同样是有必要的,"——在此处也出現許多的規定,其中有一般的空間,和作为場所的特定空間。"場所是不是一个物体呢?——它不能够是一个物体,否則,在同一場所就会有兩个物体。它也不能够是这个物体的場所和所在地(χώρα),因为如果是这样,同样的情形就会發生,即在同一場所就会有兩个物体。作为这个物体的場所,它包含这个物体的边緣;現在,那被当作水的边緣的东西同时也就是空气的边緣。点作为这个物体的界限,与这个点的場所是無分別的;所以如果它不是点的場所,它也就不是界限的其他形式的場所,它也不屬于一个个体(物体)。它絕不是什么原素,"普遍的物体性,"不是有体积的,也不是無体积的;因为它有大小,但却不是任何有体积的原素。物体的諸原素本身就是有体积的,但那沒有体积的思想上的原素却沒有大小。空間不是事物的質料,因为沒有什么东西用它構成;空間也不是概念,不是目的,因为空間并不推动事物;……但空間却又是某种东西。" (353)

亞里士多德⊜这样規定 τόπος(空間):"空間是包容者的第一个不动的界限,作为第一个不动者……它包含着物体,但它却不能仅仅被規定为物体的界限;因为場所不單屬于这个物体所有,而且也屬于那包容者所有……界限作为界限乃是否定者,是能够有变化的;但場所却同时是不变的。"或者說,在思想上被設定的界限,当被揚弃时,——就是分立、差別,这就是界限。每个物体都在一个不同的場所,这就是它的差別;但同时也完全沒有差別存在,而是不动的联續性。

⊖ "物理学",第四卷,第一——二章。

⊜ 同上書,第四章。

亞里士多德在討論空間时只談到上下，——而沒有說到三度性，——这种上下之分是与作为包容者的天和作为最低下的地有关的。在一个物体外面有一个包容它的东西存在，則这个物体就是在空間中："某物的包含者（περιέχον），就是此物的場所，而沒有此物的內容。第一个場所（ὁ πρῶτος τόπος）既不是"（ὁ πρῶτος 以前是 ἴδιος，与天，即普遍的空間，是有区别的）"較大，也不是較小"——空間、場所、形狀是不是——"可以与內容分开"？㊀

(354)

从这里，亞里士多德轉到关于空虛的空間的問題上面来，——这是一个古老的問題，关于这个問題，現在的物理学家們也还不能正确解决；其实，如果他們研究一下亞里士多德，他們可能就会有办法，可是，对于他們，正好像世界上根本就沒有这种思想和什么亞里士多德存在似的。"空虛，按照人們普通的看法，乃是一个不包含物体的空間；又因为他們認为物体才是实存的东西，因此他們就称那其中什么也沒有的为空虛的空間。空虛的空間的假定，特别根据：（一）人們認为它"——否定者——"乃是运动所必需的（因为一个物体不能在充实的空間里面运动，"物体运动所向的地方，一定要什么东西都沒有）；（二）特別也在于："物体受压縮时，物体的成分向着空虛的小孔挤进去，"㊁——这是一个关于不同的密度及其变化的概念，按照这个概念，相等的重量具有数目相等的部分，但是为空虛所分开的，則有更大的容积。

亞里士多德很中肯地反駁这些理由。首先他指出："充实的空間里面能够有变化，并且，即使在物体之間沒有空虛把它們分开，它們也能彼此掉換位置。物体、液体和固体都一样，是由于那本来

㊀ "物理学"，第四卷，第四——五章，第二章。

㊁ 同上書，第六章。

包含在他們之內的东西被赶掉而增加了密度的，正如当水被压縮的时候，其中的空气就被赶掉。"㊀

（一）更深刻的是他反对"空虛乃是运动的原因"这种說法。第一，亞里士多德指出，"空虛其实倒会把运动取消，在空虛里面，会只有一个普遍的靜止；它將完全不介意某物运动了多远，——在空虛中，是沒有任何差别的。"……"空虛是純粹的否定，沒有任何物体，任何差别，——沒有任何造成靜止或向前进行的理由。反之，物体乃是作为有差别的东西才在运动中"——运动是一种积極的关系，而不是与什么东西都不發生关系。第二，"据說，必須在空虛里面才有运动，因为只有空虛才有退讓，"但是，在空虛中并沒有这样的事情；"由此，被設定的就"不是一个运动，而是"一种向一切方向的运动，"——这將是全盤的毁灭，絕对的屈服，將沒有什么东西留給物体，沒有半点联系。——"再者，一个重量或物体由于兩种原因，就运动得或快或慢，"即有一定的速度："或者是因为它所通过的媒介（空气、水、土）是不同的；或者是因为运动着的东西本身由于較重或較輕而有差别。"（1）由于媒介密度的不同而运动的速度不同。"物体所通过的媒介，当其阻碍着物体时，乃是〔使速度不同的〕原因，——阻力最大的是当媒介向着物体相反的方向运动时（靜止时阻碍便少些），那不易被分开的媒介，阻力也最大。速度的大小，与媒介例如空气和水的比重，成一定的比例；如果比重小二倍，速度就增加二倍。但是空虛对于物体却沒有这样的比重关系。物体不能比空虛大若干，正如綫不能比点大若干，除非綫乃是由点集合構成的。空虛和充实是不成比例的。"（2）"至于那应該認为 (355)

㊀ "物理学"，第四卷，第七章。

是物体本身所有的重和輕之間的差别，則是：經过相等的空間，重的东西比輕的东西运动得快些。但是这个差别只在充实的媒介中發生；因为那个較重的物体用它的力量把充实的媒介分开得快(356) 些。"㊀（重的东西和輕的东西运动速度相等，純粹的重、重量、物質——乃是一种抽象的观念，仿佛这些东西本身就是相同的，只是由于空气的偶然的抗阻才不同。）这个見解是極为正确的，并且特别足以糾正我們的物理学里面盛行的許多观念。

（二）亞里士多德㊁現在来到第二个問題，即关于比重的差别的关系。"很多人以为，因为有稀薄和濃厚，所以有空虛，"——稀薄和濃厚就是比重小和比重大；前者被認为是一个空疏的物体，后者是一个充实的連續体；——或者可以說兩者的区别是由于密度的大小不同。"当气从水蒸發出来时，等量的水必定变成大小相同的气，否則就必定是因为有空虛的空間存在其間；因为只有借空虛的空間的假定，压縮和稀化才是可理解的。較为稀薄的东西就是那包含許多被分开的空虛的空間的东西。"——（1）"但是如果空虛是不能被分开的，"——它确是不能被分开的，因为如果能被分开那它身上就会有一种差别——，"也像空間是不能被分开的一样"（否則就有純粹的空間，在純粹的連續性里面，普遍的否定者，确实的否定者）："那么，稀薄的东西就不能發生。"（2）"如果他們承認空虛的空間是不能分开的，但却以为物体里面有些空虛的东西"（滲透着空虛的空間）："那么，就会有兩个結果，（甲）只能承認向上的运动；因此輕的就是較稀薄的"，"所以火"，那永远向上运动的东西，"因此就是稀薄的（μανόν）"。（乙）"其次，空虛不能够是运动

㊀ "物理学"，第四卷，第八章。

㊁ 同上書，第九章。

的原因，不能够有东西在它里面运动，而却是像革囊一样，把那貼近囊口的东西帶上去。但怎么能够有一个会运动的空虛，或者会有一个空虛所处的場所呢？因为这个空虛的运动所指向的地方，就会是空虛的空虛了。……一般地說，正如在空虛里面不会有运动一样，空虛自己也不会运动。” (357)

亞里士多德反对这种看法，提出了問題的眞正的实質，一种大体上是想像中的对自然的看法。認为“对立物，如热和冷，以及其他的物理的对立，都具有同一种質料，并且从那个按照可能性”——(即以和今天所說的意义不一样的动能的方式，今天所指的是一种深度、程度)——“而存在的东西，生成了一种按照实在性而存在的东西；質料(是不可分开的，并且)不会变成别的东西，而是在数目上(量上)保持同一的东西，尽管它取得了一种顏色、热度、冷度。同样地，一个小的和一个大的物体的質料是同样的，当气从水生成时”(动态的、性質的变化)，“質料是保持同一的；質料变成这个，不是因为它取得些别的东西，而是按照可能性它所是的东西，現在变成了現实性的东西。同样地，它从一个較小的变成一个較大的，或从一个較大的变成一个較小的。許多空气被压縮，由一个較大的容积变成为一个較小的容积，或是反过来，它被扩大了；——这單純是可能性的变化，質料是保持不变的。热度的增加或减少以及热之变为冷，都是一样的(沒有什么”热素“增加或减少)。所以同一的东西是旣濃厚又稀薄，”——这是完全与一些物理学的概念不同的，这些概念認为在較密或較疏的东西里面，有較多或較少的質料，把比重的不同看作是質料的外在的加多；亞里士多德却是完全动态地来看这問題，不过不是像現在的动力学那样以較大的强度来解釋，而是以作为普遍概念的眞正的强度、可能

性来解釋。差别当然必須認为是大小的差别，但却不是增加或減(358)少，不是質料的絕对量的变化。强度就是指力而言，指可能性而言；説“这是有强度的；”就等于説这現在是有动力的，有一个更大的可能性，它的現实性已被減少，——按亞里士多德説，是一个可能的 ὄν（存在）。力量如果与質料离开，可能性就是一个思想物。强度再次向外面与别的东西比較时，就成为力、程度；因此大小就出現了。不論称为强度或广度，都是一样的：用較大的强度的热，不論較多或較少的空气都能够被加热到相同的程度，——或者説，同样多的空气，用較大的强度就能热得更厉害。

（三）时間。在研究时間的时候，亞里士多德㊀說，“如果人們外在地来考察时間，就可能会引起人怀疑时間是否眞的存在，或者会認为它差不多幷不存在，而只是一种仿佛存在的东西。”——換言之，时間只是可能的。“因为时間的一部分已过去了，現在幷不存在，另外一部分將要到来，現在也幷不存在；但是由这些部分，却又構成了那無限的和永远存在的（眞正的）时間。但是时間不可能由这样不存在的部分構成。而且，就一切可分的东西説，如果它存在，那么，它的一些部分或所有的部分也必須存在。而时間正是可分的东西；但它的一些部分却已經过去了，另外的部分將要到来而还沒有存在。因为‘現在’幷不是部分。因为部分有度量，”即量的規定；但“現在”却是不可度量的。“整体必須由部分構成；但看起来”“現在”“和时間都不是由部分構成的，”——“現在”是不可分的，不是量的。“幷且也不容易断定，‘現在’是停留着的呢，还是总在变成另外一个东西又另外一个东西的呢？”等等。“再者，时間不

㊀ “物理学”，第四卷，第十章。

是运动，不是变化。因为运动和变化是發生在一个运动着和变化着的东西里面的，或者是發生在运动和变化所在的地方的，但时間却是到处一样存在的。此外，变化和运动是可以或快或慢的，但时間却不是这样。” (359)

“但时間却又不是沒有变化和运动的，”——时間是运动的环节，是运动的純粹否定性；“在我們感覚不到变化的地方，好像就沒有时間，如在睡眠时。时間是在运动里面的，但却不是运动本身。”亞里士多德这样来規定时間：“当我們在运动里面注意到前前后后时，我們就說有时間；因此它这样显示出自己来，使得我們总把它当作另外一个又另外一个……，而且在这些之間，又再有另外一个作为中項。当我們設想到推論的兩端与中項不同、而且灵魂把‘現在’認为包含兩个环节，一先一后的时候，我們就說，这就是时間。用‘現在’来加以規定、并且被視为根据的，我們就称为时間。反之，当我們感覚到‘現在’只是‘一’”(同时)，“而不是在运动里面的‘先’和‘后’时，或者感覚到它本身，不把它当作早于或晚于某物时，对于我們就好像沒有什么时間存在；沒有运动，就沒有时間。”(这是値得注意的，我們部分地感到“現在”，部分地想到先后。)無聊的感覚就是永远同一。“因此，时間乃是按照先后得出的运动的数目；它不是运动本身，只是当运动有数目时才有它。多量或少量是用数目来判定，大的或小的运动則是用时間来計算。但是我們把被計数的东西和用来計数的东西，都同样称为数目；但时間却不是用来計数的数目，而是被計数的数目，——是統一，是同一的，只当我們想着它是另外一个又另外一个时，才是不同的。……‘現在’正像数目的單位。此外，时間是由‘現在’而有联接(連續性)和区别〔(分离性)〕的。……‘現在’和將来是同一的(它們全是时間)；但 (360)

就其为实存而言，则它又是不同于將来的。"㊀"一"，作为普遍者，乃是僵化了的"現在"；它永远是同一的，——普遍性。

"'現在'是时間的連續性，幷且是它的分割，或者說是先后兩个环节的划分。由此，它和点相同"（因为点也是綫的連續性和它的划分，它的原理和界限）；"但'現在'却不是像一个常存的点。因为'現在'是按可能性划分时間的，"——"現在"乃是可分性，各环节只是思想上的环节；"就其可分性来說，它永远是另外一个。但同时它又永远是同一的；当我們把綫加以划分时，对于我們的思想，永远产生了另外一个点、再另外一个点；但就其为'一'而言，就只有一个点。因此，'現在'按照可能性說，旣是时間的划分，又是先后兩者之間的界限和統一，"——作为一个划分的一般的点，而这个一般的"一"当其为实在时，它只是"一"；但这个实在不是一个靜止的"一"，而却永远永远是另外一个，——所以个别性包含着普遍性在自己里面，作为自己的否定性。"但它却又是同一的，而且在同一意义上又是划分和联結，"㊁——在同一关系里面，被設定者的絕对反面直接地存在着；相反地，在空間那里各环节不是被設定为实存的，而是在它里面才出現这个存在及其运动和矛盾。因此，依照亞里士多德，理智的同一性絲毫不是原理；同一性和非同一性对于他乃是相同的。时間乃是：第一，"現在"只是現在，第二，过去和將来是与"現在"不同的，但它們也必然地联接着，"現在"不是沒有先和后的，先后乃是知觉；第三，因此，先后联接为"一"，即"現在"，它乃是它們的界限，就是說，是它們的結合和划分。(361)

丙、接着，亞里士多德轉到关于实現了的运动或变化，即物理

㊀ "物理学"，第四卷，第一一章。

㊁ 同上書，第一三章。

的过程这个問題上面来。

(一)在亞里士多德⊖所探討的另外許多細节中，我將只提出他关于推移和关于变化与运动的区别这几点。“在运动里面首先有一个推动者，再有一个被推动者、一个时間、运动的所在地；此外，有运动所要去的东西，所自来的东西。因为一切的运动都是从一物来向一物去；因为第一个被推动者，和运动所向着去的，和运动所自来的，并不相同：例如，木材、温暖、寒冷。”前边所談的是純粹的运动，这里所談的乃是事物里面的运动。“运动是在木材里面，不是在形式里面，因为形式、場所和大小既不运动也不被推动：但”(依它們出現的次序)，“却有被推动者、推动者和运动所向着去的东西。变化(μεταβολή)的名称是按照終点而不是按照起点来定的。因此，‘消灭’(φθορά)乃是变为無，虽則那消灭的东西是从实有的东西开始变化的；發生則是从無到有的变化。”这个見解的意思是：变化乃是在眞正实在的东西身上的运动；因此那最初的、观念性的变化，乃是本然的运动，只有那种正在成为实在的东西的运动才称为变化；这就是說，正是以終点的关系，而不是以起点的关系，才称为变化，——因为这个起点正是变化还沒有实存，而仍然只是运动的地方。

(二)此外，运动和变化的区别还有另一种形式。亞里士多德把变化区分为四种：“或是从主体变为另一个主体；或是从非主体 (362) 变成非主体；或是从非主体变成主体；或是从主体变成非主体。第一，从非主体变为非主体的那种变化，”在作全面的分类时，虽然可以有它，但它“絕不是变化，”它純粹是思想中的东西；“因为它不包

⊖ “物理学”，第五卷，第一章。

含任何对立,”但却是臆想的东西、思想、非主体的环节，而亞里士多德所考虑的則是真实的現象。第二，“从主体到主体的变化，乃是本然的运动;”在那里推移着的东西仍然保持同一不变，——沒有什么真实的东西变为别的东西，变化純粹是形式上的。第三，“从非主体变为主体乃是产生。第四，从主体变为非主体乃是消灭。”現实化的运动（变化）和純粹形式上的运动之間的区别，是值得注意的。

（三）从这里他(“物理学”,第四卷)轉而考察芝諾关于运动和变化的辯証法——关于無限可分性——，这是上面我們已談到过的。亞里士多德提出共相来解决这問題：运动和变化正是这个矛盾，正是那个自己与自己对立的共相；使运动和变化的环节得以解除的那个統一性，不是一个無。不是沒有运动和变化；而却是一个具有否定性的共相，否定者本身又再被設定为肯定者，——这就是可分性。

（四）为了反对原子及其运动，亞里士多德㊀又說道，“不可分的东西是沒有运动和变化的；”他以与芝諾相反的方式来論証。〔芝諾从原子的不可分性来反对运动，亞里士多德从运动来反对原子。〕㊁芝諾說，只有簡單的、不可分的存在，沒有运动。亞里士多德說了同样的話来反对原子：原子是單純的、不可分的存在，因此，原子不能有变化，要是有变化，原子的假設就絕不是眞理。变化不能發生于原子本身，也不能从外面的冲击得来；原子本身自在自为的运动是沒有眞理性的。(363)

（五）变化的純粹观念性，或者說，变化完全屬于形式。这一个

㊀ “物理学”，第六卷，第一〇章。

㊁ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第一七四頁增补。——译者

規定也是重要的:"变化的东西才是感性的、可感覺的;形式和形狀、習慣(習性,如像德性和邪惡)是不变化的。形式等出現或消失于一物之上;但出現和消失的东西并不变化。"或者說,变化的內容是不变的;变化作为变化只是在于純粹形式上面。"習慣或为德性,或为邪惡。德性乃是某物实現其本性时的一种完成(τελείωσις)、一种目的的达到;邪惡却是此物的消灭或挫折。德性和邪惡并不是变化,它們只是出現或消失。"㊀ 或者說,区别成为存在和不存在的区别,——感性的区别。

(六)第一个**眞实的**或**物理的实存的运动**。从这些概念,亞里士多德現在进而討論实在。第一,"运动的第一个实体本身是不运动的;"㊁ 第二,"絕对的运动是**圓周运动**。这种运动是不包含对立的。(一个無限的直綫运动乃是一个空洞的幻像,因为运动必然是向某物,——向一个目的。)因为从乙向甲和从甲向乙乃是一样的;而运动是必須按照其起点和終点来考察的。"㊂ 有一种看法,認为天体如果不是偶然走进了太陽的吸力范圍,本来会自由地以直綫向前繼續运动:这是一种空洞的想法。亞里士多德㊃ 指出,"整个天既不是产生出来的,也不会消灭,而是永远是一个天:在永恒的时間里面,是既無开始也無終止的,正相反,它是把無限的时間包含在自己本身里面的。"所有其他的見解都是感性的,这些見解以为是在談論本質的东西,但却只看見感性的表象;在这些表象里面永远存在着它們以为已經排除了的那些东西。第一,产生的發端——以 (364)

㊀ "物理学",第七卷,第三章。

㊁ 同上書,第八卷,第六章。

㊂ 同上書,第八——九章;"論天",第一卷,第四章。

㊃ "論天",第二卷,第一章。

前是空虚——正是那静止的、自身等同的东西；这就是說，是永恒的質料，不是产生出来的，是被設定为存在于产生之前的。第二，在产生之前沒有什么东西存在(这一点他們絕对願意承認)，只有在产生时才有某种东西；这就是說，运动是和某物联系在一起的，——有現实的地方，才有运动；但他們不把那个空虛的、自身等同的、永恒的物質和这个“無”集合在一起。

(七)“那具有这种”絕对的“圓周运动的东西，既不是重，也不是輕。因为所謂重的东西乃是向下运动的东西，所謂輕的东西乃是向上运动的东西。”在現在的物理学里面，天体却是具有重量的，而且本来会投奔到太陽上面，不过因为有一种別的力量影响它，才沒有这样做。如上所述，“天乃是不会消灭的和不被产生的，沒有增大和減小的，沒有任何变化的；……天与土、火、空气和水不同；天乃是古代人所称为**以太**的东西，是最高的地方，在無限的时間里作永恒的运动。”㊀ 但亞里士多德这种經驗的罗列开始愈来愈显著了。

(八)这好像就是那**永恒的物質**，在我們上面对天的看法中，它沒有被明确地規定出来，而是依然如故。亞里士多德㊁ 指出，“原(365)素不是从一个物体产生出来的，而是从彼此产生的。因为在产生时，它們或是从一个無形的东西，或是从一个物体产生出来。如果是从一个無形的东西，則这个东西必然是那特定的形体的空虛；因为空虛正是那个直接的無形体。但原素也不能是从一个物体产生的，因为如果是这样，这个东西本身就已是一种有形的原素。”因此只剩下一个可能，就是原素乃是从彼此产生出来的。应該注意，亞

㊀ “論天”，第一卷，第三章。

㊁ 同上書，第三卷，第六章。

里士多德所理解的發生乃是实在的产生，而不是从普遍到个別性的推移（他根本不考虑普遍者如何本身就包含着否定者；否則普遍者就会正是絕对的質料，它的普遍性作为否定性就被設定，或者就是实在的）：正相反，他所說的产生乃是从一个一定的物体的产生，不是从它的根据产生，而是从它的对立物本身的产生。

（九）四种原素的演繹。从这里，他来到原素的問題上面，作了一种关于它們的产生的演繹。这是値得注意的。亚里士多德用下列的方式証明应該只有四种原素。他从重和輕（吸引力和离心力）出發，这兩者乃是根本的規定。“物体在运动中或是向上，或是向下，——或是輕，或是重，并且不是在关系中（相对的）才如此，而却是絕对的輕和絕对的重，——前者向上往天的極限，后者向下往中心。”㊀“在这兩者中間，还有中間的、它們以外的別的东西，其相互間的关系也如它們一样。前面那一种的兩端为土和火，后面这一种是空气和水；”㊁“空气和水兩者一重一輕。”㊂“水浮动于除土以外的一切东西之下，空气浮动于除火以外的一切之上。因此，現在就有了四种物質，不过是四种具有共通之点的物質；特別是因为 (366) 它們乃是从彼此产生出来的，但却有其各別的存在，”㊃——此地他沒有提到那种以太。第一，应該注意，亚里士多德完全沒有現在所流行的那种关于原素的概念，即以为原素必定是簡單的；因此，当人們指摘我們把水、火等作为原素时，他們实在是太聪明了。存在物的这种簡單性、这种簡單的規定性乃是一个抽象，是沒有实在

㊀ “論天”，第四卷，第一章。

㊁ 同上書，第三章。

㊂ 同上書，第四章。

㊃ 同上书，第五章。

的；紅色，——不是什么眞实的东西，——在这个意义上就是簡單的，是一种抽象。可是环节必須本身就具有实在性，作为对立物的統一，它必須是可分解的。因此亞里士多德以为原素（像在我們所已見过的亞里士多德以前的哲学家那里一样）是从彼此产生出来的，却不把原素当作有不可破坏的簡單性；因为簡單的东西是不能有什么运动和变化的。在这里，他完全不知道由部分所構成这个貧乏的概念，他大力地反对这种概念，譬如，当他談到阿那克薩戈拉㊀时。当氧被認为已不再作为氧存在于中和物里的时候，〔按指近代物理学中〕“中性”这个概念并不是被理解为作为統一性的普遍性。在这里却是一种原素到另一种原素的轉化，和我們那种把火、空气等等当作只是絕对地和本身同一的物理学，是完全对立的。第二，这些根本規定并不是詳尽無遺的。

（十）与运动有关的实在的过程中的諸环节。我还要提到的是，亞里士多德最后轉到“可感覚的物体的原理”这个問題；——这里涉及在过程中的原素，而以前只談到它們的靜止的特性。他排除开那有关視覚、嗅覚等等的諸关系，着重考察那些有关重輕的感覚，而忽視对視覚嗅覚的考察。重和輕是根本的規定，視覚嗅覚在感覚中乃是有差別的，——重和輕是本身就如此，視覚嗅(367)覚則是对于他方〔按指人〕才如此。“热和冷，干和湿”他認为就是这些原理㊁。——为了說明在可感的关系中各原素的推移轉化，他說：“四种东西，四种原素（原理）之間原来能够有六种关系，——但在这里，对立的东西不能够被結合，——湿不能和干結合，冷不能和热結合。因此，就得到四种关系：（1）热而干；（2）热而湿；（3）

㊀ “論天”，第三卷，第四章。

㊁ “論生灭”，第二卷，第二章。

湿而冷；（4）干而冷。而这些結合就依次成为那些最初的原素；因此，火就是热而干的，空气就是热而湿的（水蒸汽），水是冷而湿的，土是冷而干的。”㊀ 从这里，他就使得“原素之間的互相推移”变成如此可理解了。“产生和消灭乃是从对立面中来，到对立面中去。所有的东西彼此之間都有一种对立；”一切的东西，对它的对方的存在来說，就是非有，其一和其他乃是实在性和可能性的关系。“在这几种原素里面，有些原素包含着相同的成分。从火生出空气，因为它們共同有热的成分；而当空气里面的湿被克服，則火就生出来。反之，在那些彼此之間沒有共同的成分的原素那里，如像在土（它是冷而干的）和空气（它是热而湿的）那里，变化就要来得慢些。”原素彼此之間的整个推移、自然的过程形成一个圓圈式的变化过程。㊁ 这种說法是不能令人满意的；既不能說明所有的个別事物，又不能把其余的东西概括成一个整体。

事实上，亞里士多德現在已經轉到“气象学”上面，在考察着一般的自然过程了。不过，这里我們已經到达他的止境了。这里在自然的过程里面，簡單的規定本身：——这样的逐一进行規定的方式——再沒有什么效用了，完全失去了意义了。因为正是在实在的过程里面，这些特性、这些一定的概念，总是失去它們的意义而变成它們的反面，——在这里正是这些無关重要的系列总被凑攏在一起并結合起来。在規定时間和运动时，我們确实看到亞里士多德自己把对立的規定这样結合起来。但是，运动的眞正的性質应該把时間和空間包括在自身之內，应該表示出它怎样是它这些实在的环节的統一，怎样通过时間空間来表达运动，——即观念的 (363)

㊀ “論生灭”，第二卷，第三章。

㊁ 同上書，第四章。

东西如何达到現在性。而現在下面这些环节如湿、热等等，則更应該归結到过程的概念之中。但是，感性的現象在这里倒开始占上風；經驗正有这种孤立方式的性質，使彼此脫离关系。經驗現象超过了思維，思維虽仍把所有权的印記烙在經驗現象上面，但却再不能滲透經驗現象，因为經驗現象已退出思想的領域，而时間、空間和运动当时則还在〔思維的領域中〕。

亞里士多德的宝藏，許多世紀以来，差不多完全不被人知悉。

三 精神哲学

另一方面是他的精神哲学。这里，在一系列我將举出来的著作里，亞里士多德把精神哲学也区分为一些特殊的科学加以發揮。首先，他那三卷“論灵魂”部分地是考察灵魂的抽象的一般性質，不过只着重在反駁他人的見解，但以很艰深而思辨的方式討論灵魂自身的本性；不是談灵魂的存在，而是它的活动的特定方式和可能性——对于他，这才是灵魂的存在和本質。这样，我們就有了他的这些关于特殊問題的著作：“論感覚和可感覚的东西”、“論記忆和回忆”、“論睡眠和醒”、“論夢”、“論占夢术”，还有一部“相面学”；正如在自然現象那里一样，在精神現象这方面，亞里士多德也沒有輕視任何經驗事实和現象的考察。——关于实踐方面，他同样关心地为家長們写了一部“經济学”的著作；然后，对于一般人他写了一部关于道德的著作，“倫理学”，其中一部分是討論最高的善、絕对的目的，一部分是关于个别的美德的学說，——几乎总是很思辨的，并且帶着健全的常識。最后，在他的“政治学”中，他从經驗方面陈述了主要的国家的法制和各种不同的国家的法制，并对这些不同的法制一一討論；在他的关于政制的理論中，他举出那些最

重要的国家；不过我們沒有得到他这方面的所有著作。

在另一方面，还有他的抽象思維的科学，一部被称为 Ὄργανον（“工具論”）的“邏輯学”，它包含几篇著作，——它們是各个时代邏輯学著作的源泉和教科書，这些著作部分地只是亞里士多德著作的特殊的發揮，因而就变成为無生气、無味、不完全而且純粹形式化的；——关于这些作品，最近康德也曾說过，自从亞里士多德以来的邏輯学，正如欧几里德以后的几何学一样，乃是一种完成了的科学，它再沒有获得什么改进和变化。

一 剛才已說过，他的关于**灵魂的学說**，不是討論所謂形而上学方面，而是討論灵魂的活动的方式。在关于灵魂的学說这方面，我們不应該期待从亞里士多德那里找到一种灵魂的形而上学。因为那种所謂形而上学的考察，乃是把灵魂眞正假定为一个东西，并考察它究竟是一种什么东西，它是否是一个簡單的东西，等等。亞里士多德的具体的思辨的精神，是不花費在这样抽象的問題上面的；他和这些东西是离得很远的。大体上說，亞里士多德这里也同样是提出一系列陆續出現的規定，它們也不是按照必然性被結合成为一个整体；但是，每一个規定在它自己的范圍內，却是被又正确又深刻地把握了的。(370)

首先，亞里士多德㊀提出一般性的說法：“从一方面看来，灵魂好像应該被認为是可以脫离軀体而独立的，”这就是說，它是能够有自由的，“因为在思維中，它是独立的；但从另一方面看来，它也好像是不能脫离軀体的，因为在感情中，它是如此不可分地和軀体联在一起；感情显得是物質化了的思維或概念，”——是精神的物

㊀ “論灵魂”，第一卷，第一章。

質形态。在这上面，亞里士多德所認識的关于灵魂的双重观点就結合起来了，这兩种观点是：純粹理性的或邏輯的观点和物理的或生理的观点，这兩种观点，直到今天，我們还能看見它們齐头并进。“按照一个观点，例如‘憤怒’就会被認作渴望报复或类似的东西；按照另一观点，憤怒就会被当作人的心血上升或热度上升；前者就是对憤怒的理性的观点，后者則是对它的物質的观点。正如有人把房子規定为遮蔽風雨的东西或其他的东西，另外的人則把它認作由木石所構成的东西；其一是举出了該物的規定和形式（目的），另一則是举出它的質料和必然性。”

(371) 亞里士多德⊖进而更詳細地“規定灵魂的本質”，他提起了三个环节。他說，“有三种存在，（1）質料（ὕλη），这并不是自为的东西；（2）形式（μορφή）和共相（εἶδος），乃是使得某物之所以成为‘此物’的原理；（3）一种以質料为其可能性、而形式（理念）則为其活动性（实效性，‘隐德来希’）的存在，”在这里，質料不是作为質料而存在，而只是潜在的。“灵魂作为物理的有机的形式，乃是实体，这种有机体按其可能性是具有生命的；它的 εἶδος（理念）是‘隐德来希’，由于这个，它是一个具有灵魂的物体。这个活动性以兩重的方式出現：或是像知識，或是像直观（理論）。灵魂在它存在时，或者是醒着，或者是睡着；醒相应于直观，睡却相应于占有和不活动。就产生說，第一性的东西乃是知識，”即意識，它是屬于形式的，其最高的方式即是思維；——“因此，灵魂乃是物理的然而有机的物体的第一性的活动性。”就是在这方面，亞里士多德把“隐德来希”作为灵魂的定义。

⊖ “論灵魂”，第二卷，第一章。

然后，他来到肉体和灵魂的互相关系这个問題上面。“因此(因为灵魂是形式)，我們就不应該問灵魂和肉体是否是同一的”(我們不应該說它們是同一的)；“正如我們不应該問蠟和它的形式是否是同一的，即根本上就不应該問質料及其形式是否是同一的，”——这里不是同一与否的問題，那是唯物論。“因为同一和存在这兩个詞，是被用在許多种意义上面的：”事物及其各种屬性，主詞和謂詞；例如，房子是一个东西，是由許多部分組成的。同一性是一个完全抽象的、因此是膚淺而空洞的規定；“但本質的存在却是活动性(‘隐德来希’)。”就其存在方面来說，它們的地位不是相等的，那眞正有价值的存在只有“隐德来希”才具有；同一性只能作为这种“隐德来希”来理解，——这是我們的理念。前一个問題乃是一个膚淺的問題，在其中質料和形式被認作兩个东西；这样就失掉了問題的本質，应該問的却是：活动性和它的机構是不是同一的？ (372)

这个关系的更明确的解釋。“灵魂是实質，但只是按概念来說的实質；或者說，形式、概念在这里是存在本身、实質本身。例如，如果一个物体，像一把斧头，有作为斧头这样一个形式作它的实質，那么，它的这个形式就会是它的灵魂；而如果它不再具有这个形式，那么它就再也不是一个斧头，而只是留下一个虛名。但像斧头这样一个物体的形式和概念，却不是灵魂；灵魂乃是另外一种物体的形式，这种物体在本身里面具有运动和靜止的原理。”斧头不具有自己的形式的原理在它自身里面，它不把自己作成一把斧头；或者說，它的形式、概念不是它的实質本身，——它不是由于自己而活动的。“如果眼睛是一个独立的生物，那么，視覺就会是它的灵魂；因为視覺按照眼睛的概念說就是眼睛的本質(οὐσία)。而眼睛作为眼睛，却只是視覺的質料；如果失去了視覺，眼睛就只留下

一个虛名，像一个石头刻的眼睛或画的眼睛那样。"如果我們問：眼睛的实質是什么？人們会說它是神經、眼液、組織等等；亞里士多德却正相反，說視覚是它的实質，神經等物不过是空名而已。"在部分，情形是如此，在全体，情形也如此。不是那失去了灵魂的东西，而是那具有生命的东西，才有生存的可能性。因此，种子和果实按其可能性乃是一种物体。正像劈削"（斧头）、"視覚一样，醒乃是基本的活动性（实效性）；有形体的东西却只是可能性，"不是现实性，——灵魂乃是它的存在，它的"隐德来希"，它的实質。"但是按照这个关系，那"（活的）"眼睛乃是視覚和眼珠"（后者只是可能性）的統一，"同样情形，生物也是灵魂和肉体，兩者也是不可分离的。（因此，有一点还是不明确的，就是灵魂之为物体的活动性，是否如舵手之于一只船那样。）"实質是活动的形式；ὕλη（質料）只按照可能性才是实質，并不是眞正的实質。这是一个眞正思辨的概念。

(373)

"因此灵魂作为运动的原理，作为生物的目的和存在（实質），乃是原因，"乃是产生者；——目的因，即是自己規定自己的普遍性。"生命是生物的存在；生物就是这个存在。再次，灵魂乃是依照可能性而存在的东西的实存的概念，"——正因为概念是那依可能性而存在的东西的"隐德来希"；"隐德来希"的关系是：它按概念說乃是实質，是活动性。"也是目的；自然正像思想一样，是为了某种目的而活动的，〔在生物中这个目的就是灵魂。〕㊀ 因此軀体的所有各部分都是灵魂的工具，"㊁〔是为了灵魂而存在的。亞里士多德就这样指出灵魂是运动的原因。〕㊀ 可能性、質料只是潛在的，——無

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第一八四頁增补。——譯者

㊁ "論灵魂"，第二卷，第四章。

机世界。

亞里士多德⊖現在进而指出，“要按三个方面来规定灵魂，即营养的灵魂、感觉的灵魂和理性的（思維的）灵魂，相应于植物的、动物的和人的生命。营养的灵魂，当單独存在时，是屬于植物的，——植物性的灵魂；如果它同时还能感觉，就是动物的灵魂；如果既是营养的，又是感觉的，并且也是理性的，那就是人的灵魂。” (374)因此，人把植物的性質和感觉的性質都結合在自己里面；这个思想已被近代自然哲学用这样的話来表达了，即：人也是动物和植物。这个思想是針对着那种把这些之間的差别形式互相割裂分开的傾向的。在近代对于有机物的考察中，这种差别又被提出；把这兩方面加以区别，是很重要的。“問題在于：作为部分，它們能够分离开到如何的程度？”

至于这三种灵魂的关系怎样的問題，——姑且称它們为三种，虽然这样区别是不正确的，——关于这一点亞里士多德完全正确地說道：“不能够找到一个这样的灵魂，可以具有这三种灵魂的共同性質，并能够在一定的簡單的形式中适合于这些灵魂中的任何一种，”作为不同的存在的部分。这是一个深刻的意見，它使得眞正思辨的思維与純粹邏輯的形式思維区别开来。“正如在几何圖形里面，只有三角形和其他的特定的圖形，”如正方形、平行四边形等等，“才是实有的。因为，共同的东西只是圖形；但是这个有共同性的普遍的圖形，却是不存在的，”不是什么眞实的东西，而是無，是空的思想物，且是一个抽象。“反之，三角形是第一个几何圖形，是那个眞实的、普遍的东西，它也出現在四边形等等里面，”——几

⊖ “論灵魂”，第二卷，第二——三章。

何圖形都可归結到最簡單的規定上面。从一方面說，三角形是作为一个特殊的圖形而与正方形、五边形处于同样位置的；但是，——这是亞里士多德的中心思想，——它是那眞正的几何圖形，那眞正普遍的圖形。“具有灵魂的东西的情形也如此。营养的、感觉的灵魂也在理性的灵魂里面；”——并且人們决不可去找寻一个抽象的灵魂。“营养的灵魂是植物的本性；这个植物性灵魂——最初是作为活动性的形式——却也是在感觉的灵魂里面的，不过在那里它只是按照可能性而存在的，”——在那里它只是潜在的，只是一般的。植物性的灵魂对于感觉的灵魂的关系只是作为 potentiâ (潜在性)，只是作为一个观念性的东西，附居在感觉的灵魂里面，正如謂語之于主語。同样地，感觉的灵魂对于思維的灵魂的关系也只是像謂語对于主語的关系。“理性的灵魂里面，又包含着其他兩者，”不过只是作为它的对象，或者作为它的可能性，——只是作为潜在。不应把这个潜在放得太高，像在形式的思維中所遇見的那样：它只是潜在性、一般性、可能性；反之，那自为者本身則是那向自身的不断的回归，能力和“隐德来希”便是它所具有的。也許我們还可以更詳細点来把这个名詞加以規定。例如，当我們談到客观的东西，談到实在的东西、灵魂和物体、能感觉的有机体和植物性时，我們就称有形体为客观的东西，灵魂为主观的东西。因此客观的东西只是可能性，只是作为潜在的东西；自然之不幸就在于只是潜在的概念而不是自为的概念。在自然物里面，在植物里面，也仍有“隐德来希”；但整个植物界的范圍只是一个客观的东西，在更高的范圍里它只是一个潜在。这个潜在又显出是理念發展中的实在，它有兩个方面，兩条道路；共相本身已經是一个实在的东西。亞里士多德的意思是說，那一个本身不存在，或者說

(375)

本身不是一个类的东西，乃是一个空洞的共相。事实上，所有的共相都是作为特殊的东西，作为个别的东西，作为为他物而存在的时候，才是眞实的。那一个共相㊀却是这样眞实，以致它自己不必进一步变化就已經是該共相的第一个类；当它得到进一步發展的时候，它已經不屬于这第一个类，而根本就是实現的原理了。这就是亞里士多德的一般的規定，是很重要的，如果加以發揮，就会导致对于有机体等等的眞正的見解。(376)

甲 "营养的灵魂就是灵魂的概念，"或者說就是有机体的概念；这个概念，就它本来的样子，不帶进一步的規定，"这个普遍概念就是植物的生命。"因此，依照亞里士多德㊁，植物性灵魂就是灵魂本身的普遍的概念。——亞里士多德談到营养时所說的話，即"是不是相同的东西吸收相同的东西作营养，或者吸收对立的东西，"这是無关重要的。

乙 他关于感覚所作的規定，是更饒兴味的，关于这一点我將引他的一些話来談一談。"感覚一般地乃是一种可能性，"——我們会說它是一种接受的能力；"但是这种可能性，"或者說接受的能力，是不应当理解为一种被动性的，"它也是主动性。被动性和主动性是同一东西；"或者說"被动性本身有二种方式。被动性或者是指被对立物所毁坏、消灭；另一种意义則是指通过那依现实性而存在的东西，接受了那依可能性而存在的东西。这样，在知識的获得中，就有一种被动性，因为有一种向着相反的習性的变化發生；但却另有一种被动性，在其中那只作为可能性而被設定的东西被接受了。有一种剝夺性的变化，和一种影响到本性和持久的活动

㊀ 指三角形。——譯者

㊁ "論灵魂"，第二卷，第四章。

性（力和習慣性）的变化。因此，前一种的感觉主体中的变化乃是由于感觉的产生者引起来的”（在感觉里面，人們把变化和所發生的事，与产生感觉的东西区别开来，这样，在感觉里面就有一种被动性）；“但一旦感觉被产生之后，感觉就像知識一样被占有了，”——(377) 所以同样有一种主动性。因此，有兩个方面：一方面为被动性，而另外一方面就是感觉为灵魂所拥有；“而且按照”这个方面，“按照主动性，感觉就成为像認識那样的东西。”从外面来的影响，被动性，乃是在先的；但这以后就出現了主动性。“但差别在于，那引起感觉的是在外边，其原因是：感觉的活动总是指向个别事物的，相反地，知識活动則是指向共相的；但共相在某种程度上乃是作为实体而存在于灵魂本身中的。因此每一个人只要自己願意，就能够思維，”而正因为如此，思維就是自由的。“感觉却不能由他作主，感觉时必須有被感觉的东西存在才成。”㊀

这是一种完全正确的对待感觉的观点。（1）感觉是有它的被动的一面的，不管人們如何由此进一步發展到主观唯心論或别的什么。我們發觉我們被决定，——我發觉我受了决定，或者說，为外界所决定；至于是主观地或是客观地被决定，这是沒有分别的，——在兩种情形中，都包含有被动性这一环节。莱布尼兹的單子是一个与此相反的观念；單子是一，是一个原子、一个个体，在本身里面發展出一切；每个單子、我的手指的每一点，都是一个完整的宇宙，在其中一切自身發展其自身，——不与其他的單子發生任何关系。这看起来是主張最高的唯心論的自由。但以为我之中的一切都是从我自己發展出来，这种設想是沒有什么用处的；因为就

㊀ “論灵魂”，第二卷，第五章。

是这样，那在我自己之中發展出来的东西，也仍是一种被动的东西、不自由的东西。亞里士多德承認了这个被动性的环节，并不就因此落后于唯心論；感覚，就一方面来說，永远是被动的。最坏的是那种唯心論，它認为精神的被动性或主动性系于所与的特定內容是內在的抑是外在的。——仿佛感覚里面也有自由似的；其实感覚乃是局限性的范圍。（2）当感覚、光、顏色、視、听等等东西是从理念的立場被把握时，那又是另一回事了；因为此时就会表明，它們乃是由理念的自身規定所建立的。但是，当我作为个别的主体而存在时，又是另一回事，此时，理念在我之中只是对我这个个别的人而存在；其中就有有限性、被动性的观点。(378)

亞里士多德繼續談下去說：“一般說来，区别就在于可能性有双重意义；例如，我們会說一个孩子能够成为一个战士，又說一个成人能够成为战士”（后者具有成为战士的有效的能力）；“感覚者的性質是这样的：被感覚者”（不是事物）“实际上是怎样，感覚者就在可能性上是怎样。因此感覚者乃是被动的，因为它不是〔与其对象〕相同的”（和它自身不处于統一中）；“但是在获得了印象之后，”即感覚了之后，“就成为相同的，而且和对象变成同一。”在感覚之后，感覚的对象变成相同，而成为和感覚者一样。这是反作用，是主动的采納，——是接受性中的主动性，这是把感覚里面的被动性揚弃的主动性。这样，它就成为和自己一样；虽然它好像是受到一种影响才成为那样，它却建立了这种和自己的等同性。主观唯心論說：沒有什么外物，它們只是我們自身的規定物。就感覚的情形来說，这是应該承認的：在感覚活动中，我是被动的，感覚是主观的；它是我自身里面的存在、情况、規定性，而不是自由。不論感覚是外在的，还是在我之中的，都沒有什么关系，总之，感覚存在着；活动只

是在于把这个被动的內容变成为它自己的东西。

在討論感覚时，亞里士多德㊀用了那一个著名的比喻，这个比喻常常引起許多誤解，因为人們把它理解錯了。他是这样說的：“感覚是采納被感覚的东西的形式而不要它的質料。在感覚里面，只有形式达到我們而沒有質料。当我們作实际活动时，例如当我們飲食的时候，情形就不一样。在实踐里面，一般地我們是作为个别的个体而活动的，而且是作为在一定的存在里面的个体，本身就是一个物質的一定的存在，——我們与物質發生关系，而且是以一种物質的方式發生关系。只有当我們是物質的时候，我們才能够这样做；这就是說，我們的物質的存在进入活动中。在理論活动中，我們却不是作为个体、作为感性的东西、作为物質来对付物質的。影响作用則正是假定物質的接触；反之在采納形式时，物質則是被除开了的，不再是一种对物質的积極的关系，物質不再是一种积極的、能够作出反抗的东西。形式是作为共相的对象；因此，在感覚中我們只对形式發生关系，把它采納过来而不要物質，正如蠟塊只把帶印的金戒指的印記接納到自己身上，不取黃金本身，而只純粹取其形式。”因此我們一般地把感覚称为感性印象，在这个比喻后面，一方面隐藏着一种粗糙的表象，一方面很不确定，缺乏任何概念。我們不应該死抓住这种比喻。这不外是一个形象化的例子，企圖用它来說明在被动性里面感覚的被动性只是相对于純形式而言，企圖說明这个形式在灵魂里面找到了一个位置，——而且，它之如此，并不像帶印戒指的形式对于蠟塊的关系那样；也不是像在化学反应里面那样，“在質料上，一物为他物所滲透，”——或者

㊀ “論灵魂”，第二卷，第一二章。

說，亞里士多德又指出，“因此，植物就不会感覚。”

人們老是粗野地停留在比喻的粗糙狀态中。当人們單純抓住这个比喻并拿它轉而应用于灵魂上面时，人們就說：灵魂的情形和蠟塊一样，——表象、感覚，一切都只是印进灵魂里面去的；灵魂是一塊白板（tabula rasa），它是空白的，外物在它上面加上一个印象，正像帶印戒指的質料作用于蠟塊的質料一样。于是人們說：这就是亞里士多德的哲学。同样的情形也發生在其他大部分哲学家那里。当他們举出一个感性的例子想說明某种东西时，每个人都懂得这个例子，把那个比喻的內容的所有各方面都接受过来，——好像这个感性的关系中所包含的一切都同样适用于那种精神的关系似的。第一，在蠟塊的比喻中，有关系的只是这一方面：在感覚中只有形式被采納，只有形式对于感覚的主体才存在，只有这个形式达到了主体；比喻只在这一点上。構成这个例子和灵魂的情形之間的区别的主要情況，却被忽略了。沒有人想到：在那个例子中，剛好是事实上蠟塊并沒有采納帶印戒指的形式；这个印記仍然是一个外在的圖形，是蠟塊上的一个形狀，却絕不是它的本質的形式。要是这个形式是它的本質的形式，那么它就会不再是蠟塊了。反之，在灵魂那里，灵魂是把形式本身吸进了灵魂自己的实質之中，消化了它，以致灵魂本身在某种程度上乃是所有感覚对象的总和；正如上面所說过的，如果斧头是一个自然物而斧性是其規定中的形式，那么这个形式就会是斧头的灵魂了。蠟塊的例子中所表現的相似之点不过是：只有形式达到灵魂；第二，但是这个比喻却是毫不牽涉到这一点，即帶印戒指的形式对于蠟塊是而且仍然是外在的，灵魂和蠟塊一样，本身沒有什么形式。灵魂無論如何也不应該是被动的蠟塊而从外面获得种种規定。灵魂是形式，(380)

形式是普遍的东西，而普遍的东西的采納，是和蠟塊采納他物的形式不一样的。采納同样是灵魂的一种活动；感觉者被烙上印象之后，它就揚弃了被动性，同时脫离被动性。——亞里士多德[一]說，(381)"精神保持自身以对抗質料，"——并不是像化学物品一样；就是說，它抗拒屬于質料的东西，排开它，而只与形式發生关系。在感覚里面，灵魂当然是被动的；但是它把外面的物体的形式变成它自己的东西，——它与这一抽象的环节相同一，只因为它本身就是共相。

（絕不应該恭維感覚，并在下面这一点上建立一种唯心論的思想，即沒有什么东西从外面来到我們这里，如像費希特那样，認为当他穿起外衣或者仅只看看外衣时，他是部分地制作了这外衣。个别事物在感覚中乃是意識的个别性的范圍；个别性在其中可以以一个事物的方式而存在着，也可以以其他事物的方式而存在着，而它的个别性乃在于其他的东西乃是对它而存在的。）

感覚活动的这种性質，他[二]以下面的話来进一步加以解釋，对于感覚活动的这种統一性及其矛盾，他信口說出了許多深刻而有啓發性的对意識的本性的見解。"每一个感覚器官采納了感覚对象而抛弃其質料。因此，如果感覚对象被移去了，感覚和表象还是在器官里面。被感覚和感覚，兩者的效果是同一的；不过它們的存在却不是同一的。例如，实在的声音和实在的听覚就是如此；那能够听的不是永远听見，那具有声音的不是永远在發出声音。当那具有听的可能性的东西作用着，而那会發出声音的东西也同样在作用着，即兩者同时在活动时，就發生了听覚；"这里，并不是有兩

[一] "論灵魂"，第三卷，第四章。

[二] 同上書，第二章。

种效果。“运动、作用和被动性都是在那受动作的东西里面”(——活动——在那感觉产生于其中的东西之中):“所以这也是必然的: (382) 听見和声音的效果都在那具有这种可能性的东西里面,”即是在感觉主体里面。“因为活动者和推动者的效果是在那被动者里面。”就实存而言,听見和声音是兩回事;但它們的根据是同一的。“活动性和被动性倒是在那被动的东西里面,而不是在那活动者里面;所以被感覚的东西的效能,乃是在感覚者里面。对于听見和發声,有兩个詞,对于‘看見’,則沒有。看見是看見者的活动,而顏色的活动則沒有一个名称。旣然只有一个效果”——不是相同的效果,而是一个效果,不是加烙印那样的活动——,“只有被感覚者和感覚者的同一效果,只就其存在而言才不同;所以,所謂發声和听見,就必須同时停止。”只有当兩者的效果被設定为同一时,才有感覚。看、听、等等,只是一个效果,但就存在而言,听的和被听的則是不同的:發出声音的是一个物体,听的是一个主体;存在是兩方面的,但听的本身,則确实是一个,是一个效果。我有硬的感覚,那就是說,我的感覚是硬;我發覚我自己被这样規定了。反省宣称:在外边,有一个硬的东西,这个东西和我的手指是兩回事。我所見的是紅的,反省就說,那边有一个紅的东西;但实际只是一回事:——我的眼睛、我所見的就是紅色和那个东西。这个区别和这个統一性是問題的中心;对于这一点,亞里士多德以最有力的方式予以指出,而且坚定地把握住它。意識的反省乃是事后对主观和客观的区分;感覚活动則正是同一性的形式,是这个割裂的消除,是超越主观和客观之分的,——主观和客观是一种后来的反省。

那簡單者,眞正的灵魂或自我,在感覚活动里面,乃是差別的統一性。“再者,感覚者是在器官里面,感覚者区分每个感覚的对 (383)

象，如白、黑等等。但那分开的东西，白和甜，作为分开的、漠不相干的环节，却不可能予以区别，"——不可能这样去表象：那是甜的、單独存在的、沒有对立的；"而却是：兩者都必須呈現于同一主体，被它所認知。因此，这个主体就必須規定其一和其他是有所不同的。这个被区分的东西并且不能够是在不同的地方或时間，而必須是不被分开的，并且在不分开的时間里面的。但当一个东西是不可分开"（僵化了的一），"并在不可分的时間里面时，却不可能把相反的运动归屬給这同一个东西。尽管甜的性質是这样影响感觉，苦则以正相反的方式影响感觉，白又以另一种方式，但区分者就数目說并不是断开的，并且就时間說也是不可分的，不过就存在說，则是有区别的。因此同一个东西就可能性而言乃是可分的，也是不可分的，并且是正相反对的；但就实存而言，就不能如此，因为就其效果而言，它是可分的，〔因此不能同时是白又是黑〕。㊀感觉和思維正像某些人称为点的东西一样；点就其为一而言，〔乃是不可分的〕，㊀而就其为二而言，却也是可分的。"理性（λόγος）是同一灵魂的理性。"就其为不可分的而言，判断的主体乃是一；而同时，就其为可分的而言，它又不是一；因为它同时把同一个記号使用了兩次。就其使用兩次而言，它就以界限来区别二者，它們就被分开；但就其为一而言，它乃是在同一时間里面下一个判断的。"一定的感觉、內容乃是屬于意識的本性的。感觉是一个一定的感觉，虽则感觉主体是在一种統一性里面拥有不同的感觉在自己面前的，——是可分又不可分的。同样地，关于时間方面，我們也談到不同的时間的点。从一方面說，"現在"相当于空間的点；但它同时

㊀ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第一九三頁增补。——譯者

也是一个分割，包含着未来和过去，同时是别一个又是同一个。它是同一个，在同一关系里面同时是分割又是結合；在时間的点里面，这兩者是同一的。同样地，感覚也是一，同时又是分割。另外一个例子是数目：一和二是不同的，而同时，在兩者里面，一也是作为一而被使用和設定的。 (384)

丙　从感覚問題，亞里士多德轉到思維方面来，在这里，他变成眞正思辨的。他說："思維不是被动的，"它簡直就是主动的，㊀"它采納形式，而且按其可能性而言，它就是形式。"被思維的东西，当其被思維时，乃是对象，但却不像感覚对象那样；它是思想，而且思想正是被剝去了一个客观东西的形式的。思維也是潜力（δύναμις）。（1）"但是它对于思維对象的关系却不像感覚对于感覚对象那样；"在感覚这里，有一个对方、存在，以与活动性对抗。"理性，因为它思維着一切，所以它是不与他物混杂的，"沒有一个对方，完全沒有共通之处，"以便它能够克服，像阿那克薩戈拉所說的那样，这就是說，能够認識；因为，在它的作用中突然冲出来抗拒对方以保衛自己（筑一道障碍物，圍籬）。因此，思維的本性不外就是可能的东西；"这个可能性本身不是質料，理性是沒有質料的，可能性屬于理性的实質本身，——思維就不是自在之物。或者說，由于它的純粹性，它的現实性就不是为了一个对方而存在，它的可能性就是一个自为的存在。一个事物是实在的，因为它是一个特定的东西；对立的特性，它的可能性，例如烟、灰等等，是沒有被設定在它里面的。在有形的物体里面，則有質料和外在的形式；質料乃是与形式对立的可能性；但与此相反，灵魂乃是可能性本身，不帶質 (385)

㊀ "論灵魂"，第三卷，第四章。

料。它的本性乃是它的活动性。“而灵魂的理性，作为具有意識者，在它思維之前，是毫無实在性的(actus)，”它只是由于思維的活动才存在；理性本身乃是一切，但它若不进行思維，就不存在，——它是絕对的活动性，只有当他活动的时候，它才存在，才是理性。“因此，它乃是不与軀体混合着的。因为，它究竟应該是怎么样的呢，是热的呢还是冷的，如果它是一个器官的話？但它絕不是像这样的东西。”（2）“理性与感覺活动的”第二种“差别。感覺不能感到太强烈的感覺对象，不能忍受太强烈的气味、顏色。但是对于思維，就沒有这种分别。因为感覺沒有軀体就不存在，理性却是可以与軀体分离的。当理性在某个个人的場合，像在那作为自覺的灵魂而眞正拥有知識能力的人那里成为这样可以分离的时候，它之所以如此，乃是因为它由于自己本身”（在对自己的关系中）“而活动着。”

思維使自己成为被动的理性，就是說，成为客观的东西，成为它的对象：intellectus passivus（被动的理智）。由此可以很清楚地看到，“理智中沒有什么东西不是早先已在感覺中的”这个命題，在什么程度上是亞里士多德的意思。亞里士多德現在提出問題，并进而談到“这問題的困难。如果思維是簡單的，不是被动的，和别的东西毫無共同之处，”而只是自为的，因为它把别的东西变成为自己的东西（别的东西只是假象）：“如果是这样，那么，怎么能够有被思維这回事，旣然思維本身显然有被动性在其中？”——即是說，旣然理性触及某些东西，接受一个对象？“因为，当某些东西是兩方面所共有时，其中之一就像是作用着，其他一方面就像是处于被动。”因此，立刻就好像有一种被动性在理性里面；由此，就有一种与它不同的东西在它里面，而同时它却又必須是純粹的、不与他物混合的。“再者，当它本身是被思維、是可被思維的时候，則它就是

屬于別的东西的，就是在它本身之外的，或者說，就会有某些混合的东西在它里面，这东西把它变成了一个被思維的东西”(对象)，“像其他的东西一样，”——它显得像是对象、对方。“因此，前面曾經加以区别：按可能性說，思維乃是所有的被思維的东西，”按其自在性說，它乃是对象，乃是思維对象的內容，——它在客观的东西(被思維的东西)里面，只是和自己本身吻合。理性思維着一切，因此它在自己那里就是一切，它本身在自己那里就是一切；这种說法是唯心論的，但人們却把亞里士多德說成一个經驗主义者。“但是理性按实在性来說，則在有实在的思維以前，它乃是不存在的；”就是說，自觉的理性不仅是自在的，而且主要地是自为的，——它只有作为活动性才存在，理性的实質就是能力。被动性是在現实性之前的可能性。被燃燒的东西是灰燼的可能性，然后是它的現实性灰燼、烟；現在存在着的东西，早已作为可能性而存在，——这是那实在的东西。 (386)

这就是亞里士多德的偉大原理；这里他又举出另外一个臭名昭著的例子，它也同样被人誤解。“理性正如一本其中实际上沒有写着什么东西的書；”——那是紙張，却不是一本書。人們忽略了所有的亞里士多德的思想，而只抓住这一类外表的比喻。一本其中什么也沒有写上的書，任何人都能明白。因此，那个“白板”(tabula rasa)的术語，就出現在所有談到亞里士多德的地方：亞里士多德說，精神是一塊白板，由外面的对象首先在它上面写上些什么东西云云。这个剛剛是与亞里士多德所說的完全相反。这些偶然的比喻特別易于为表象所理解，人們不去牢牢捉住概念的意义，而却以为这些类比就能表述事情的本質。但是亞里士多德完全不是要人把这个比喻的一切微末細节都加以接受；理性当然絕对不是

(387) 一个事物，絕对沒有写字板那种被动性（否則我們会忘掉一切概念）。它是能力本身；能力不是在它之外，像在写字板之外一样。这个比喻却只是限于这一点，即只当有实际的思維活动时，灵魂才有一个內容。灵魂是这本未被写成的書，就是說，灵魂潜在地具有一切的东西，灵魂本身却不是这个总和；正如按可能性說，一本書包含一切的东西，但按实在性說，則在被写成之前，它什么也沒有。实在的活动才是眞实的东西；或者說，"理性本身也是可被思維的，也是思維的对象。因为在沒有質料的东西"（在精神）"里面，思維者"（主观）"和思維的对象"（客观）"乃是同一个东西；理論的知識和被認識的东西是同一的。在有質料的东西里面，思維只是按可能性而存在着的，因此理性本身不屬于它；因为理性是沒有質料的可能性；"——因为理性是一切的 νοητά（知識），不过它只是潜在地如此。自然包含着理念，只潜在地是理性，潜在的理性并不实存，在这样的情况之下它并不是自为的；因此，理性不屬于有物質的东西。理性不是物質的东西，而是普遍者，不具有質料的普遍可能性，并且只有当它思維的时候，它才是实在的。所以，很明显，剛才那个例子，当它被人們在那种意义下加以理解时，乃是完全被理解錯誤而与原意相反的。

亞里士多德㊀在那里区别了**主动的**和**被动的**理性（νοῦς）；被动的理性是自然，也是灵魂里面感觉的和表象的潜在理性。"但是旣然在整个自然里面，一方面总必有存在于每类东西里面的質料，因为一切的东西就其可能性而言乃是一切实在的东西，——而另一方面，又有原因和那制作一切的主动者，像技艺对于質料的关系

㊀ "論灵魂"，第三卷，第五章。

一样；所以，在灵魂里面，也必須有这种区别。因此就有一种这样的理性，它能成为一切；但却又有另外一种理性，它能够制作一切，像一种有效的力量所能作的一样，"——这种力量并不是一种个人的作为——，"正像光綫一样；因为，在某种意义下，是光綫把那些按可能性而存在的顏色变为实在的顏色。这个"（主动的）"理性是自在自为的，不与他物混合的，并且不是被动的，因为按其实質而言，它就是活动性。因为作用者永远比被作用者更可貴，——原理比質料更可貴。知識在实际活动时乃是与所認識的事物同一的；潜在的理性"——即外在理性、表象作用、感觉等——"就时間而言，在"絕对"同一个人里面，其存在乃是較早的；但作为自在之物，則它在时間上也不是在先的；主动的理性并不是有时候思維，有时候不思維。当（主动的）理性是自在自为的时候，它就是唯一实在的东西；而且只有这才是永恒的和不朽的。但是，我們却不能記起这个过程，因为这个理性不是被动的；那被动的理性是会消逝的，而且沒有那主动的理性它就絕不能思維。"——而邓尼曼則說：㊀ 思維是从外面来的。〔这和亞里士多德所說的正好相反。〕㊁　(388)

以下是他的解釋。㊂ 亞里士多德說，㊃ "灵魂，"思維，"在某种意义下就是全部存在，"并且这就是作为被动的理性的那个理性；但是这样作为对象，作为自己的对象，或者說，就其为自在的时候，理性只是可能性，——只有作为"隐德来希"时，它才是实存的。"存在的东西或者是感觉的对象，或者是知識的对象。知識本身在某

㊀ 第三册，第五三——五四頁，一九七——一九八頁。

㊁ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第一九六頁增补。——譯者

㊂ 第七、八章乃是第四、五章中命題的解釋。这兩章从前面兩章所包含的命題开始，看来好像是出于一个評注者之手。

㊃ "論灵魂"，第三卷，第八章。

种意义下乃是被認識的东西，感覚也是感覚的对象。被認識的和被感覚的东西或者是它們本身，或者是它們的形式。知識和感覚不是事物本身(石头不是在灵魂里面)，而是事物的形式；这样，灵魂就正像人的手一样。手是工具的工具，所以理性乃是形式的形式，而感覚是感覚对象的形式。"——"人們說得对，灵魂是理念的所在地；但不是整个灵魂，而只是那思維的灵魂，"只有那思維的灵魂才包含着理念。"而思維的灵魂之为"形式的形式，"不是按'隐德来希'說，而只是按可能性說，它才是理念；"㊀ 就是說，理念最初只是静止的形式，而不是活动性。因此，亞里士多德并不是实在論者。他說：感覚是必需的；如果一个东西被思維，則它也就必定要被感覚。——"但是既然沒有东西能够离开被感覚的內容，因此在那些被感覚的形式里面，既有思維的对象和抽象的概念，也有感覚对象的各种性質和特性，"——于是这些不同的能力便得到統一。"因此，誰沒有感覚，誰就不能認識什么，也不能理解什么；如果他認識什么东西，那他就必須也对該物有一个表象，因为表象和感覚是相同的，不过沒有質料而已。"㊁ 理性把这些形式，如外界自然的那些形式，作为自己的对象，作为思維的对象，作为可能性。有限的事物和精神的狀況乃是这些形式，在那里，这种主观和客观的同一性

(389)

㊀ "論灵魂"，第三卷，第四章。

㊁ 此处結尾时提出了这样的問題："那么，对我們最初的概念，是怎样来区别，以便它們不致与概念弄混呢？或者，是否事实上也許有些其他的思想，甚至并非是表象，不过它們从来沒有和这种表象不联結在一起？"下面的話完全不是对这种問題的回答。这个問題看来好像是再一次表示这段文章乃是后来加上去的。——布勒說："理智如果离开了物質，它所想的是不是眞正的对象，这是还应該特别研究的。""(在'最高的哲学'里去研究)"——他是注意到第七章結尾的这段話："一般地說，理智(νοῦς)所思維的是眞正活动着的事物。不过，除非它本身脫离了感性的环节，它是否能思維絕对，关于这一点我們以后还要加以研究。"

是不存在的。在那里，它們是彼此外在的。理性只是可能性，不是 (390)
作为"隐德来希"而存在。

我們今天所謂主观和客观的統一，在这里是最明确地說出来了。理性是主动者、思維和思維对象，——前者是主观，后者是客观；他誠然区别了兩者，但他也同样严格而坚定地說出了兩者的同一性。用我們的話来說，絕对者、眞实者只是那主观性与客观性是同一物的东西；这一点也同样包含在亚里士多德的思想里面。絕对的思維(他称它为神的理性)，具有絕对性的精神，这个思維乃是对于絕对目的或至善的思維；这就正是那思維着自身的理性。关于这个对立、活动性中的这个区别以及这个区别的揚弃，他是这样表达的：理性由于收納了思想以及思維对象而思維自身；理性由于收納了可思維的东西而思維自身。可思維的东西只有当被触及时，才变得能接触、能思維，才被产生，——所以它只有在思維里面，在思維的活动中才存在。这种思維活动同样是一种产生，一种把思想分割出去作为对象的过程，——这一过程正如接触活动一样，对于思維的实在性是同样必需的；分离和关联是同一件事，因此理性和知識 (*νοητόν*) 是同一的。因为理性乃是本質、*οὐσία* (实体)的收納者。理性所收納的乃是实体、思想；理性的收納活动是它的活动性，它的收納活动产生了那显出是收納的对象的东西，——理性之所以成为理性，是因为它有內容。如果我們把思想的內容、客观的內容認为是屬于神的，这乃是一种不正确的态度；整个思維的活动作用才是屬于神的。亚里士多德說，理論活动是最有作用和最幸福的；理論就是从事思想，从事那由于活动性而被收納了的东西。 (391)
因此神永远从事思維活动，而我們則只是偶尔思維。

从这里，他轉到更詳細的規定上面，轉到那些在此处可能遇見

的困难上面。如果理性只是被理解为能力，而不是被理解为活动性，则延續不停的思維將会是充滿疲劳的，而对象就会比理性更优越；思維活动和思想也存在于那思維着最惡劣的东西的人那里，——这种人也可能会有些思想，会有思維的活动等等。但是这却是不正确的；因为理性只思維它自身，因为它就是那最优越的东西。它乃是思想的思想，乃是对思想加以思維的活动；这中間就表达出了主观和客观的統一，而这就是那最优越的。絕对的最終目的，思維着自身的理性，——这就是至善；至善是只在自己本身、只为自己而存在的。

这就是亞里士多德的形而上学的頂点，就是在他那里所能找到的最富于思辨的东西。从外表看来，好像思維只是与別的东西幷列起来加以討論的；这种逐一討論的方式，在亞里士多德那里当然是不免要出現的。但是他关于思維所說的話，却显然是絕对富于思辨的，幷且不是和别的东西例如感覚平列的，因为感覚对于思維只是可能性。这一点还包含在下面这層意思里：理性乃是一切，它潛在地是一个总体，是眞理一般，——按其潛在性而言，乃是思想，而当其为眞实时，則又是自在自为的思維，这个旣是自在的存在又是自为的存在的活动性，乃是思維的思維，它虽是抽象地被規定，但本身却構成絕对精神的本性。

这就是亞里士多德哲学中关于他的思辨的理念所必須注意的主要之点，但关于它們，我們不可能再詳細討論了。

(392)　下面談的是关于实踐的哲学：关于欲望。“知識的对象和主动的知識是同一的；可能的东西，在个人里面，就时間說乃是在先的，但就其本身而言，却不是在时間上在先的。因为一切發生的东西，都是从具有活动性的东西發展出来的。在那按可能性而言乃是感

觉者的东西里面，感觉的对象是作为现实性的作用者而出现；因为它是不受影响的，也是不發生变化的。因此，它是另外的一种运动，——因为运动乃是未完成的目的的活动——；而純粹的活动性则是完成了的目的的活动，”达到了实在性。㊀——“灵魂所思維的簡單的思想，是这样一种东西，关于它并無所謂錯誤的問題發生；那在其中有錯或眞發生的，乃是那構成了一个完整概念的思想的一种結合。但这也可以是一种分离；使每个概念成为一个概念的是理性。就理念說是不可分的單一的东西（ἀδιαίρετον），乃是在一个不可分的时間里面并在灵魂的不可分的單一动作之中被思維的。”㊁——“感觉与簡單的断言和簡單的思維相似；但愉快或不愉快的感觉的情形却像肯定与否定，”——思維的肯定和否定的規定。“去感觉愉快或不愉快的东西，意思就是以感觉的中介去活动”（活动性），“以判定善或惡，当它們是善或惡的时候。然而对該物的欲望或厭惡，按活动性而言，乃是同样的；只是按存在而言，它們才不同。对于思維的灵魂，表象代替了（〔在感性灵魂〕那里的）感觉；而当它断定或否認某物为好或坏时，它就渴望或避开那个东西。它就是統一性和界限。对立的东西的規定者（思維者）从表象中認識形式；并且对立的东西在表象中被規定的情形也正如在感觉中一样，”——这是对于对象自身的規定，与对实存的感觉对象的規定相反。“当灵魂处理着表象或思想，就像看見它們在自己面前，把未来与現在作比較并加以判断，借以規定什么是愉快的、什么是不愉快的那个时候，灵魂就渴望它或者避开它，而且一般地說，这时就有实踐的行为發生。但是离开了行动，眞理和謬誤与善和惡就是 (393)

㊀ “論灵魂”，第三卷，第七章。

㊁ 同上書，第六章。

同类的东西了。当灵魂思維抽象的概念，例如'塌鼻性'的时候，它并不是思維一个塌鼻，而却是思維一个中空的东西。思維本身(一般地說来)乃是主动地对事物的思維。"㊀ 思維轉变为它的否定面，于是就有了实踐的行为發生，但这在抽象的思維里是找不到的。

二 然而实踐的哲学应該也算屬于精神哲学。在这里，实踐哲学的概念——意志的一般概念——就已經得到闡明。亞里士多德在几部著作里面討論这个問題，这些著作都保存下来了。

甲 我們保有三种大的倫理学著作：(一)"尼各馬可倫理学"，共十卷；(二)"大倫理学"，共二卷；(三)"欧德米倫理学"，共七卷。最后的一种大部分是討論各种个别的美德，在前二种里面，則大半是对于道德原理的研究。在心理学的領域里面，直到現在为止，我们所有的最好的东西乃是来自亞里士多德的；——同样地，他关于意志、自由、归罪、蓄意等等的思想，也是我們到現在为止所有的最好的东西。我們只是应該大力鑽研它們，并且用我們自己說話的方式、观念和思維的方式把它們翻譯出来；——这个工作当然是艰巨的。亞里士多德在这里所采用的方式，也正如他在物理学里一样，是把許多出現于欲望里面的环节逐一加以深刻而精确的規定：(394) 目的、决斷、自主的或被迫的行为、無知的行为、过失、責任等等。这种比較偏于心理学的叙述，我不能加以討論，从亞里士多德的規定中，我將只提出如下几点来說說。

(1)对一般地作为道德原理的眞正意志的規定。在实踐里面，亞里士多德㊁ 把幸福規定为最高的善；——最高的善并不是抽

㊀ "論灵魂"，第三卷，第七章。

㊁ "尼各馬可倫理学"，第一卷，第二——七章(四——七)；第十卷，第六——八章；"欧德米倫理学"，第一卷，第四章；第二卷，第一章，等处。

象的理念，而是其中具有实現其自身的环节的那种理念。亞里士多德不滿足于柏拉圖那种善的理念，因为善的理念只是共相，而問題在于善的特性。亞里士多德說，善乃是以自身为目的的东西，——（τέλειον）如果把这个字翻譯成完滿，那是太坏的譯法——，就是那不是为了别的緣故而是为了自身的緣故而被渴望的东西。这就是εὐδαιμονία，即幸福。絕对自在自为的实在的目的，他規定为幸福。幸福的定义是："按照自在自为的实在的（完善的）美德，以本身为目的的实在的（完善的）生命的活动能力。"他同时更把理性的远見当作美德的条件。他把善和目的規定为合理的活动（幸福在本質上必然屬于它），——至少他是从反面来加以規定，即沒有远見就不是美德。一切出于感性的冲动的行为，或一般地由于缺乏自由而發生的行为，都表明缺乏一种远見，不是一种合乎理性的行为，或者說，是一种幷非由思維决定的行为。唯有这个在自身里面滿足着自己的絕对的行为，才是知識，——神性的幸福；在别的美德里面，只有人的、有限的幸福，正如理論活动中感覚的情形一样。 (395)

（2）关于**美德**的概念，我还要再說几句。亞里士多德㊀进而这样来規定美德的概念，在实踐方面，他一般地將灵魂区分出理性的和非理性的兩方面；在后者，理性只是潜能；屬于这方面的有感覚、意向、激情、感情等。在灵魂的理性的一方面，則有理性、智慧、識別力、知識等等；但是理性、智慧这些东西还不構成美德，只有在理性的和非理性的双方的統一中，美德才存在。当热情（意向）和理性發生关系幷服从理性的命令而行动时，我們就称此行为为美德。当識見很坏或根本沒有，而热情（意向、心地）可嘉的时候，便

㊀ "大倫理学"，第一卷，第五、三五章；"尼各馬可倫理学"，第一卷，第一三章；"欧德米倫理学"，第二卷，第一章。

只能够有好意存在，而沒有美德，因为缺乏根据(理性)，缺乏为美德所必需的理性；他就是这样認为美德在知識中，——欲望和理性兩者都是美德的必要环节。因此，談到美德时，就不能說誤用美德这样的話；因为美德本身就是运用者。美德的原理并不像許多人所想的那样，是自在的純粹的理性，而却是热情(意向)。他責难苏格拉底，因为苏格拉底認为美德只存在于远見之中。在善里面，应該有一种非理性的冲动，而理性則另外出来判断和規定这个冲动。当美德的行为有一个开端之后，热情并不一定协同一致地跟随在后面，情形却常常与此相反。因此，在美德中，因为它的目的是实(396)現，并且它是屬于个人的，所以善并不是唯一的原理，灵魂的非理性的一面也是一个环节。冲动、意向乃是推动者、特殊者，在主体的实踐行为方面，它乃是向实現迈进者；主体在其活动性中乃是特殊化了的，同时它在活动中也必須与共相一致。这个理性在其中占統治地位的統一性，就是美德；这是一个正确的定义。一方面，它包含着对热情、意向的抑制，另一方面，这定义也旣反对把一个人从小就按照一种理想来严格教育的作法，又反对認为意向本身就是善的那种見解。这兩种極端的意見，近来非常流行。有这样的說法：生来就美而高貴的人，要比义务更高貴，更有价值；而另一方面，又有这样的說法：义务应該純粹作为义务来履行，不必考慮个人的特殊情况，不必把特殊的方面作为整体的一个环节来考慮。

(3)亞里士多德然后逐一詳細討論个别的美德。美德旣然像这样被認为欲望、实現的意向和理性的識見兩方面的統一，具有一个非理性的环节在自身之內，因此他就把美德的原理看成是一种中庸之道；这样一来，美德就成为兩个極端之間的中項，例如，在貪

婪与浪費之間有慷慨；在激情与麻木之間有温和；在魯莽与怯懦之間有勇敢；在自私自利与自我否定之間有友誼等等，——其所以要有一种中項，例如在与感官有关的那种美德那里，完全是因为其中有一个环节或因素是感性，[一]〔感性如果受到極端强烈的刺激就会發生痛苦。〕[二] 这好像并不是一个确定的定义，它会成一个純粹数量上的規定，正因为不單純是概念在作規定，而且經驗的一面也包含在其中。美德并不是絕对自身确定的东西，却也是一种物質性 (397) 的东西，这东西由于其物質性的本性，乃是可多可少的。这个原理把美德規定为只是兩極端之間的一个尺度（或者毋宁說一种程度之差），現在人們当然会責难它不能令人滿意和不确定，不过这也是事情的本質所决定的。美德以及所有特定的美德，都处于一个数量上的东西也有其地位的范圍之內。在这里，思想已不再像在自己的范圍內那样自在自如，因为数量上的界限是不确定的。个别的美德的本質正是屬于这一类的东西，它們是不能更精确的規定的；人們在这个問題上面只能有这样的一般的說法，对于它們，不能有比这个不确定的規定更詳細的規定。[三] 按照我考察事物的方法，义务乃是絕对独立的东西，但是这样一个普遍的东西乃是空的东西；一定的內容是存在的一个环节，它使我們被牽連在各种义务的冲突之中。义务是自在自为的，——不是兩个实存的極端之間的中項，它由于这兩个極端而被規定，——或者毋宁說成为不确定。但是确定的內容产生了冲突，在其中哪一种是义务，依然不能

[一] "尼各馬可倫理学"，第二卷，第五——七章（六——七）；"大倫理学"，第一卷，第五——九章；"欧德米倫理学"，第二卷，第三章。

[二] 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第二〇六頁增补。——譯者

[三] "尼各馬可倫理学"，第一卷，第一章（三）。

确定。

幸福的問題后来成了一个重要的問題。按照亞里士多德，幸福乃是最終目的，乃是善；不过它也是这样的东西，生存是应当与它相适合的。

关于美德、善以及一般的幸福，亞里士多德繼續說出了很多很好很美的东西，并且說幸福、善的东西是不能沒有美德而存在的，等等，这一切就思辨方面而言，毫無深刻的識見。只有在实踐里面，人才在作为个体的人中間寻找一种必然性并企圖把它表达出来；但这种必然性或者是形式的，或者是一种确定的內容，或者是美德，——仍然同样是在經驗范圍之內的。

(398)　乙　还必須談一談亞里士多德的政治学。必需的实踐方面和积極性的东西，实踐精神的組織和实現，它的实施和实質，乃是那普遍的国家。亞里士多德是多少意識到这一点的；他把政治哲学看成普遍的、全部的实踐哲学。国家的目的是一般的普遍幸福。对于道德，他認为固然也是屬于个人的，但是它的完成只能够在全体人民里面才能达到；——即在国家里面。㊀真的，他是那样重視国家，以致他的出發点乃是把"人"的定义規定为"政治的动物，具有理性的动物。因此，只有人才具有善惡的意識、正义及非正义的意識，而动物則沒有，"因为动物沒有思維；今天人們倒是把这些規定之間的区别擱在感觉方面，而其实，动物也是有感觉的。当然，对于善惡等等的感觉也是有的，但是使这种感觉成为不是动物的感觉的，乃是思維。这一方面亞里士多德也是認識到的。在幸福里面，有理性的識見，它乃是人的美德的主要条件；因此感觉与理性

㊀　参看"尼各馬可倫理学"，第一卷，第一章(二)。

这两方面的和諧，乃是主要的环节。当他把人这样規定了之后，他說："这些人的結合就形成了家庭和国家，"不过在这里应該有这样的理解，即"国家按其本性"（就是說在本質上、实質上、按其概念、理性和眞理性而言，而不是按时間而言）"乃是先于家庭"（家庭是自然的而不是理性的結合）"和先于我們任何一个人的。"亚里士多德不把个人及其权利認为第一性的，而却是把国家認为按其本質而言是比个人和家庭为高的，并且構成了这兩者的实体性。(399) 就善、正义方面来說，国家是本質的存在。"因为整体对于部分来說，乃是第一性的"（本質），"如果整个身体被取消"（整个的人），"那么，除了空名之外，就旣沒有脚也沒有手，例如，也有人把一只石刻的手叫做手；因为一只被破坏了的手乃是和石刻的一样的手"，（如果人死了的話，所有各部分也就完了。）"因为一切的东西都是'隐德来希'和可能性所規定的；因此，当'隐德来希'再也不存在的时候，也就不能再說，某件东西仍然是这件东西，而只是一个空名而已。所以国家乃是""隐德来希"，"乃是个人的本質；个人如果离开全体，就正像一个有机体的部分脱离了有机体一样，不能是什么自在自为的东西。"这与近代的原理正相反，近代的原理是以个人为出發点，使每一个人都有一个投票权，从而才产生了国家。在亚里士多德那里，国家是实質，是根本的东西；最优越的东西是政治权力，㊀由主观的活动来加以实現，因而主观的活动在政治里面获得了自己的使命、自己的本質。因此，政治是最高的东西；因为它的目的在实踐方面来說乃是最高的目的。"但是誰如果不能参加这个結合，

㊀ "大倫理学"，第一卷，第一章："一切知識和权力（δύναμις）都有一个目的，这就是善，——知識和权力愈优越，其目的也愈优越。最优越的权力則是政治权力；因此它的目的也是善。"

或者由于自己的独立性而不需要这个結合，那么这个人就或者是一个野兽，或者是神。"㊀因此，正像在柏拉圖那里那样，政治乃是首要的(das Prius)。而今天則是把个人的特殊意志(任意)当作第一性的东西，当作絕对的；据說，法律应該是所有的人同意制定的。

(400)　从这几点看来，很显然，亞里士多德不会有所謂自然权利那种思想(如果需要一种自然权利的話)；就是說，他沒有把人当作眞实的結合之外的抽象的人来考察的观念。

此外，他的政治学还包含着一些富于啓發性的观点，像关于国家的內在环节的知識，㊁以及各种不同的法制的描述等等。㊂沒有一个国家像希臘那样同时旣富于各种不同类型的法制，又屢屢在同一城邦中变动法制；(由于古代的和近代的国家的原理不同，这些法制已失去意义。)但是同时希臘也不認識我們近代国家的抽象的权利，这种权利把个人孤立起来，准許他按个人的选擇去行动(使得他主要地是作为个人而存在)，但它又像一种不可見的精神，把一切人結合起来，——使得在任何一个人里面，眞正說来，旣沒有那种为了整体的意識，也沒有那种为了整体的活动；他为整体而工作，但是却不知道他在怎么样为它工作，他只是关心于保存自己。这乃是一种分工的活动，在这种分工活动中每个人只占一份；正如在一个工厂里面，沒有什么人自己單独制造一件完整的产品，每个人只是制造产品的一部分，不懂得制造其他各部分的技能，只有少数几个人才把各部分裝配成一件产品。只有自由的民族才意識到整体并为它而活动；在近代，一个人如果作为独立的个人，就会感

㊀ "政治学"，第一卷，第二章。

㊁ 同上書，第三卷，第一章；第四卷，第一四——一六章。

㊂ 同上書，第三卷，第七章(五)；第四卷，第一三章。

到不自由，——市民的自由就是等于不需要普遍的原則，就是孤立的原理。但是市民的自由（我們沒有兩个不同的字眼来代表 bourgeois〔市民〕和 citoyen〔公民〕）㊀是一个必要的环节，那是古代的国家所不熟悉的；或者說，古代国家不認識这种点的完全独立，以及整体的更大的独立，——更高級的有机生命。国家接受了这个原理之后，就能够有更高級的自由产生出来；前面所講的那些国家只是自然的玩艺兒、自然的产物、偶然的結果和个人的任意作品，——而这里所說的国家才有那种內在的生存和不可摧毁的普遍性，这种普遍性在其各个部分中成为真实，获得了巩固。 (401)

除此以外，亞里士多德沒有柏拉圖那样企圖描写一个理想的国家。关于国家制度，他只是規定說，最好的人应該統治国家（不管人們要怎样干，事实上也老是最好的人在統治国家）；因此，他并沒有那么关心于規定国家制度的形式。"因为如果將最好的人同美德及政治能力都远不及他們的人一样平等看待，那对于最好的人是不公道的。因为一个这样卓越的人，就等于人中之神。"此处無疑地亞里士多德是想到了他的亞历山大，以为他应該像神一样来統治人，而沒有任何人能够統治他，甚至法律也不能。"对于他，法律是不存在的，因为他自身就是法律。人們也許可以把他赶出国外，但是却不能制御他，正如不能制御宙斯一样。所以一切人自然只有伏伏貼貼听从这样一个人的指揮；这样，这种人就永远（絕对独立地）成为国中之王。"㊁希臘的民主政治当时已經完全破产，所以他再不能認为它有什么价值了。

㊀ 按此二字是法文，德文表示这兩个概念的只有Bürger一个字。——譯者

㊁ "政治学"，第三卷，第一三章（八——九）。

四 邏輯学

此外，还必須考察亞里士多德的邏輯学，它千百年以来备受尊崇，正如它今天極受輕蔑一样。虽然邏輯在这里才初次被提到，而且在以后整个哲学史里面也說不上有另外一种邏輯（除非我們把懷疑論的否定算作邏輯，否則就完全沒有别的了）；这里仍然不能对它的詳細內容加以討論，而只能够談一談它的一般的特性。他是被人称为邏輯学之父的；从亞里士多德以来，邏輯学未曾有过任何进展。亞里士多德所給予我們的这些形式，一部分是关于概念的，一部分是关于判断的，一部分是关于推理的，——它是一种至今还被維持着的学說，并且以后也并沒有获得什么科学的發揮，——这些形式被后人加以引申，因而变得更加形式化。对于思維的有限的应用，亞里士多德是把握到了的，并且也明确地表达了出来。在处理思維的这些形式的时候，亞里士多德像一个博物学家，逐一加以論述，但是在把一个形式从另外一个形式推断出来的时候，他却只是提出其有限的形式；这只是一种有限的思維的自然史。(402)

由于邏輯是对于純粹理智的抽象活动的一种意識（而不是对这个或那个具体的东西的知識），是純粹的形式，所以这种意識事实上是值得惊嘆的，并且更值得惊嘆的是这种意識的这个發揮，——这个邏輯学乃是一部給予它的創立人的深刻思想和抽象能力以最高荣誉的作品。因为对思維、表象的最大的統攝能力乃是：把思維与質料性的东西分开来并且加以把握，这种能力几乎表現得还要更高，如果当思維是这样与質料混合在一起、并且变化多端、能够有無数的用途的时候，竟然能够把握它的話。亞里士多德不但考察思維的运动，而且考察通常表象中的思維。

亞里士多德的邏輯学包含在他的一些邏輯学著作中，这些著作被集結在“工具論”的名目之下，其中共有五种著作。

甲　〔第一种著作所討論的是〕㊀ 各种范疇（κατηγορίαι）或簡單的本質性、普遍的規定、可以用来述說存在物者；——既包括我們称为理智概念者，也包括事物的本質性。这可以說是一种本体論，屬于形而上学范圍之內；因此这些規定也出現在亞里士多德的“形而上学”里面。(403)

〔“范疇篇”〕第二章是：論語言的形式（περὶ τῶν λεγομένων）。Λέγειν（述說）一字是由 λόγος（定义）而来的，由此可以看出它不只是指單純的“說話”；它又是与第一章所談及的“歧义語”（ὁμώνυμα）等等相对立的。Τὰ λεγόμενα（語言的形式）一般地是用来表达一定的概念的。第一段开始是談語言的形式〔之区分为复合的和非复合的〕，㊁ 第二段談語言所指的东西即事物本身中有一些（τῶν ὄντων τὰ μέν）〔可以用来述說一个主体而絕不存在于主体里面。〕㊁ ——这兩者是互相对立的。但語言的形式純粹作为語言的形式时，即作为主观的关系时，亞里士多德仅仅这样提到：“〔語言的形式〕㊁ 或者是簡單的，或者是复合的；〔复合的語言形式如〕㊁ ‘人奔跑’，〔簡單的語言形式〕㊁ 如‘人’、‘奔跑’。”事物本身中的这一些，乃是屬于第一类的（κατὰ συμπλοκήν〔复合的形式〕），并且無疑地只是那些独立自存者之間的关系；因此，这种关系并不是在这些东西自身里面的，而只是主观所加的，或者是在它們之外的。虽然关于 οὖσι（存在的东西）他立刻又說 τῶν ὄντων τὰ μὲν λέγεται καθ' ὑποκειμένου τινός（事物本身中有一些可以用来述說

㊀　据下文增补。——譯者

㊁　据亞里士多德“范疇篇”原書增补。——譯者

一个主体)，但他以后也常常把 λέγεται (述說)用来談 οὖσι (存在的东西)，并且把它和 ἐστί(存在于……之中)对立起来，以致 λέγεται (述說)被用来說"种"对其个体的关系，反之 ἐστί (存在于……之中)则被用来說普遍者，而这里普遍者并不是指理念，而是指一种簡單的东西。

"第二节(一)事物本身 (ὄντα) 有一些可以用来与一个主体联結起来(用来述說一个主体)，但是絕不存在于任何东西里面；例如人可以用来述說一个个别的人，但却不是存在于一个个别的人里面。"

(二)"另外一些东西是存在于一个主体里面的，但是絕不能用来和一个主体联結起来(不能用来述說一个主体)；('存在于一个主体里面'的意思，并不是指像主体的部分存在于主体里面那样的存在，而是指离开了主体就不能存在)，例如一点語法知識 (τὶς γραμματική) 或一种顏色乃是存在于一个主体(灵魂)里面的，但却不能用来述說一个主体，"或者說，不能当作主体所归屬的"种"与主体联結起来。

(404)

(三)"另外一些东西既可以与主体联結起来，又存在于一个主体里面；例如知識"(語法知識)"就是存在于灵魂里面，并且可以用来与語法联結起来。"㊀

(四)"另外有一些东西是既不存在于一个主体里面，也不能用来与一个主体联結起来：例如某一个人、一个个体、一个在数目上具有不可分的單一性的东西；——不过这一类的东西之中也有一些是存在于一个主体里面的，例如一点語法知識。"

㊀ 指"知識"可以用来述說"語法"，例如說：語法是知識。——譯者

主体(ὑποκείμενον),或者不如說基体:它乃是概念与之發生关系的东西,乃是在抽象中被省略去的东西;——一个概念必然与之發生对立关系的东西:个体。

我們可以看出亞里士多德注意到种、共相和个体之間的区别。

(1)种被用来述說一个人,却不是存在于一个人里面,或者說,不是作为一种个别的性質;——那个勇敢的人乃是一个实在物,但是却被一般化地表达了。在邏輯及其概念中,永远有那种与实在者的对立;邏輯的实在者本身就是一种被思維的东西。这种邏輯企圖在它自己的三个阶段里面模仿絕对者的范疇。概念是邏輯的实在者,本身只是一种被思維的东西、可能性的东西。在判断里面,邏輯把一个概念甲当作一个实在者(主体),并以另一个实在者作为概念乙与它联結起来;乙被称为概念,而甲則是联系到乙而存在,——但是乙却不过是更普遍的概念而已。在三段論式里面,据說必然性已被模仿了;在一个判断里面,已經有一个概念与被設定的实存物之間的一种綜合,在三段論式里面,这种綜合应該帶上必然性的形式,因为兩者在一个第三者里面被等同起来,在 medium terminus (中項)里面,按照必然性,正像在倫理学中那样,把兩个对立的东西在 μεσότης (中庸)里面等同起来。大詞表达邏輯上的实存;小詞表达邏輯上的可能性(卡猷士在邏輯家看来單純地只是一种可能性);結論把兩者联結起来。那勇敢的人只是一个被思維的东西,被設定具有存在的形式,它乃是抽象之純粹形式,純粹被思維的东西的純粹的設定。从理性看来,美德是具有生命的东西;它就是眞的实在。 (405)

(2)那不是种的最普遍者(就是說,它本身不就是普遍和特殊的統一,——或絕对的个体性、無限性),这誠然是一个主体里面的

环节或宾詞，但它却不是独立的，οὐ λέγεται（不可用来述說主体的），它本身是不能自存的；因为 ὃ λέγεται（可用来述說主体的）乃是能够作为普遍者而独立的，或者說，在自身之中同时就是無限的。

（3）特殊者，它是可以用来述說的，例如知識〔科学〕在自身里面乃是無限的，因此它乃是像語法这样东西的种；而同时它也是普遍的东西，或者說，不是个别的，而是主体的一个环节。

（4）亞里士多德所說第四种东西，是那种可以称为直接的观念的东西：个体，个别的东西（他所說的那个例外，即有些个别的东西——例如某一点語法知識——也可以是存在于一个主体里面，在这里是不适当的，因为这点語法知識本身并不眞正是一个个别的东西）。

“第三节 如果某物用来述說作为它的主体的另一物，則凡用来述說这个宾詞的，”即凡可以作为普遍者和这个宾詞联結起来的，“也可以用来述說这个主体”（这是通常的三段論式；从这里面我們能看得出，旣然这一点在这里被处理得这样簡短，在亞里士多德那里，眞正的三段論式是有更大的意义的）。

“第四节 彼此不相隶屬的不同的种，具有不同的屬差；（第五节）反之，有隶屬关系的种則能够有相同的屬差：因为可以适用于上級的种的，也可以适用于主体”（此处主体 ὑποκείμενον 意思不是指作为主体的主体，或者眞正作为个体的一定的东西，而是指一般的下級的种）。(406)

“第六节 不帶联結而被述說的。”㊀ 前面所談的是那被联結起来的，如种等等。在第二章里面亞里士多德把概念从根本上区

㊀ 按即非复合的語言形式。——譯者

分为簡單的和复合的；前面所談的都是后一种，下面要談的乃是簡單的概念，这些簡單的概念乃是真正的范疇。“第八节 任何一个范疇本身都既不是一种肯定，也不是一种否定，既不是真，也不是假。”

这些范疇在这里被列举出来；但是不可以把这篇作品当作是完全的。亞里士多德㊀一共举出十种：（1）实体，存在（οὐσία）；（2）質（ποιόν）；（3）量（ποσόν）——ὕλη（質料）——；（4）关系（πρός τι）；（5）場所或空間（ποῦ）；（6）时間（ποτέ）；（7）姿态（κεῖσθαι）；（8）具有（ἔχειν）；（9）动作（ποιεῖν）；（10）遭受（πάσχειν）。这些东西他称为“可作宾詞的”；此外，他还举出五种“副范疇”，㊁但他只是把它們彼此平列在一起而已。

第五章（布勒本第三章）：“論本質（οὐσία 实体）。”第一节：实体，就其最初的和主要的意义而言，在亚里士多德看来乃是个体，个别的东西（参看第二章的第四种）；“可是也有第二实体，第二实体作为‘屬’包含第一实体，这些‘屬’以及这些‘屬’的‘种’，乃是第二实体。”

关系范疇是質和量的綜合，因此它們乃是屬于理性的；但就其被当作关系而言，則是屬于理智的，并且是有限性的形式。在它們里面，存在、本質占第一位；其次是可能的东西（偶性、效果），不过后面这些东西乃是被分开来的。在实体里面，甲是存在，乙是可能性；在因果关系里面，甲和乙都是存在，但是甲是甲在乙里面被設定，乙是甲的一种前提。实体的甲是邏輯的存在，它是与它的实存 (407)

㊀ “范疇篇”，第四章（二）。

㊁ 同上書，第一〇——一四章（八——一一）；参看康德：“純粹理性批判”，第七九頁（第六版）。

对立的本質；这个实存在邏輯里面只是單純的可能性。在因果范疇里面，甲在乙之中的存在單純是一种反射的存在；独立的乙本身是另外一个存在。但在理性里面，甲既是乙的存在，也是甲的存在；并且甲是甲的整个存在，正如是乙的整个存在一样。

"第三节：所有可以用来述說一个主体的东西，其名称及定义(λόγος，'种')都可以用来述說其主体；第四节：反之，那些存在于一个主体里面的东西的'种'㊀，則不能用来述說主体(ὑποκειμένου，下級的'种')：白(色)的定义不能用来述說那个它存在于其中的物体。"

"第五节：个体以外的东西(一般地除了它們的定义，有时也除了它們的名称以外)都或是用来述說主体"(个别的东西)"或是存在于主体里面；因此，沒有第一实体(个别的东西)就沒有别的东西能存在，——(第七节)因为第一实体乃是一切别的东西的基础。"

照亞里士多德看来，"种"比"屬"較少实体性："第六节：在第二实体之中，'屬'比'种'較多实体性；因为'屬'更接近第一实体，更是第一实体的特性，——(第七节)并且'种'可以用来述說'屬'，而'屬'不可以用来述說'种'，'屬'乃是主体。第八节：但是各个'屬'乃是同等的实体，(第九节)正如在第一实体之中沒有一个比其他的更多实体性一样。"

"第十节：但是'屬'和'种'比起其他东西"(特質、偶性)来，"应該称为第二实体；人这个概念，比起他是白的或者他在奔跑来，更为重要。"因此，抽象有二种：例如"人"和"有学問"，兩者都是某一个人的性質；前者只是除去个别性所得的抽象，因此，乃是將个体提升到理性的概念，——并沒有什么东西损失掉，所失掉的只是那种抗距反射的东西，而不是全部东西。

㊀ 按即定义。——譯者

“第十二节：第二(和第一)实体的名称和定义，都可以用来述說一个特定的人(用人和动物来述說一个特定的人)，但它們并不存在于一个特定的人里面；反之，那些存在于一个基体里面的东西，其名称固然可以用来述說这基体，但其定义却不可以。” (408)

(布勒本第四五八頁)“第十五节：适用于实体的，也适用于屬差，名称和定义都可以用来述說主体。”

乙　“工具論”的第二种作品是“論解釋”，它乃是关于判断和命题的学說。命题存在于有肯定和否定、有眞和假發生的地方㊀——不是在純粹的思維中，当理性思維它自身的时候——；不是一般的，而是个别的。

丙　第三种作品是他的“分析篇”，共有前后二篇；它們特别詳尽地討論了証明和理智的三段論式——論証。“三段論式是一个根据(ἐστί λόγος 理由)，在其中如果作了某些假定，就有被假定者以外的东西必然被推出来。”㊁亞里士多德的邏輯学基本上很精确地討論了三段論式的一般的理論；但是它們并不是眞理的一般形式。他的形而上学、物理学、心理学等等之中，他并沒有以三段論式推理，而是以自在自为的概念为思維的对象。

丁　第四种作品是“正位篇”，或者論“場所”。这是能够用来考察事物的各种观点，亞里士多德一一把它們列举出来。西塞罗和布魯諾曾經更充分地研究过它們。亞里士多德提出很多在考察一个对象、命題或問題的时候可能被采取的观点。每一个問題都能立即被引导到这些不同的观点上面，这些观点是一定会在所有的地方出現的。这样，这些“場所”就好像是一个包含許多方面的格 (409)

㊀ “范疇篇”，第四章(二)；“論解釋”，第四—六章。

㊁ “分析前篇”，卷一，第一章。

式，以便依照它們来考察和研究对象；——这是一种对于培养演說家和养成談話能力很有帮助的作品：要訓練成为一个演說家，就需要这个，因为知道了許多观点，就能够立刻达到对象的許多方面，而依照这些方面来發揮它。

这是一种辯証术，——外表的反省形式。亞里士多德說，㊀“这乃是一种从或然性之中去寻求命題和結論的工具。”——这些“場所”乃是一般性的：(1)差别；(2)相似；(3)对立；(4)关系；(5)比較。㊁“用来証明某物更佳或更可欲的場所有：(1)历时較長；(2)选擇此物的人有权威，或更多人选擇它；(3)‘种’之对‘屬’；(4)本身就更可欲；(5)因为它存在于一个更好者那里；(6)因为它是目的；(7)目的和結果的比較；(8)更美或更值得贊美”等等，㊂亞里士多德說，㊃“人們必須用三段論式来对付辯証术者，用归納法来对付一般群众。”同样地，亞里士多德㊄把辯証的和証明的三段論式与修辞的和每种想說服人的方法区别开来；亞里士多德把归納法算作修辞方面。

(410)　戊　最后，第五种著作是“智者的論辯”(σοφιστικοί ἔλεγχοι)；或者論轉向，即論普通观念中如何产生了矛盾，——在具有实質内容的思想的不自覚的进行中(在范疇里面)，思想如何經常自己陷于矛盾。智者的詭辯把不自覚的观念引入这种矛盾，使它注意到这种矛盾。在討論芝諾时，我們已提到它們。麦加拉学派特别善

㊀ “正位篇”，第一卷，第一三章(一一)及第一章。

㊁ 同上書，第一六——一八章(一四——一六)；第二卷，第七——八章、第一〇章。

㊂ 同上書，第三卷，第一章；布勒：“論証”，第一八頁。

㊃ 同上書，第八卷，第二章。

㊄ “分析前篇”，第二卷，第二三章(二五)。

于此道。亞里士多德逐一檢查它們的种类和方式，一面解决这些矛盾。他指出，这些矛盾的解除，在乎加以区别和規定。他考察了智者特别是麦加拉派所曾探求用来使不自覚的观念陷入迷途而不能自拔的那些詭辯。亞里士多德在解决这些矛盾时，是很鎮定、很細心的，不怕麻煩地逐一檢查和解决一大堆这种东西，虽然这件事本来可以較为簡潔地加以处理。上面㊀我們已經在麦加拉派那里看到过这类例子了。

这几种著作就構成了他的“工具論”；在我們的普通邏輯学書籍里面，那来自“工具論”的东西，事实上只是那極少而且極不重要的一部分，——常常只是波尔費留的导言。这个亞里士多德邏輯学，特别是在上半部分，在“論解釋”和“分析前篇”、“分析后篇”里面，已經包含着对于通常的邏輯学所討論的各种形式的叙述，就是那些一般的思維的形式，它們乃是那直到現在仍被称为邏輯学的东西的基础。

(1)亞里士多德的不朽的功績，在于他認識了抽象的理智的活动——認識并且規定了我們的思維所采取的这些形式。因为，原来使我們感兴趣的，乃是具体的思維，沉沒在外界的直观里面的思維：那些形式沉沒在它里面，成为一个不断的运动的網；而把思維的这个貫穿一切的綫索——思維的形式——加以确定并提到意識里来，这乃是一种經驗的杰作，并且这种知識是絕对有价值的。單單这个考察本身，作为一种关于这个活动的諸多形式及变化的知識，已經就够重要和有趣了。因为，虽則对于我們，把这些不同种类的判断和論式及其多方面的局限性逐一列举出来，可能显得很枯 (411)

㊀ 見上文第一一九——一二五頁。

燥而無內容，幷且也不能用以發現眞理，但是，至少比較起来，沒有别的一种知識能高出于它。例如，旣然研究認識無数种类的动物、昆虫、一百六十七种布谷鳥，其中有一种頂毛与别一种頂毛形式不同，認識苔蘚（苔蘚是一种地垢）、昆虫、毒虫、虱子的某一低賤的种中的一个新的低賤的类，（博学的昆虫学）——旣然研究認識这些东西，就被人們認为是一种可貴的工作；那么研究認識許多种类的思維活动，比起研究这些古怪的生物来，应該重要得多。在通常的邏輯学中所有关于判断、推理等等的形式所說的最好的东西，乃是自亞里士多德的这些著作里面得来的；人們曾在它們上面加以詳細的發揮，但其中所包含的眞的东西早已在亞里士多德那里存在着。

（2）亞里士多德邏輯学的眞正的哲学价值。这种邏輯学在我們的教科書里面所获得的地位和意义是：它只表达和包含着作为意識的理智活动；它指导人正确地去思維，因此看起来思維的运动好像是一种独立的东西，与被思維的对象無关，——只是我們的理智的規律，我們借以取得知識，不过是借一种不是事物本身的运动的媒介、运动。人們会以为这样的結果就是眞理，幷以为我們依照这样的思維規律把事物的性質說成怎么样，它們就是怎么样。但是这种認識的方式，仅仅有主观的意义；其判断、推論也不是事物本身的判断、推論。

(412)

然而，要是按照这个观点思維是独立的，那么，它本身就不能是認識，或本身沒有任何自在自为的內容；——它只是一种形式的活动，这种活动誠然可以进行得很正确，但它的內容对它說来却是給予的。在这个意义上，它会成为一种主观的东西；这些推論本身絕对是正确的，但因为它們缺乏內容，这些判断和推論就不足以得到眞理的認識。这样，邏輯学家就揭示它們的形式；而接着就对他

們所揭示的加以譴責，說它們純是形式。这兩个步驟都承認这一点，即它們是正确的。不过在这个观点和这种譴責里面，眞理本身却找不到了；錯誤一般地是：主体和客观相对立的形式，它們的不統一。——問題不在于：某种东西本身是否絕对的眞。因此所謂推理的思維規律就被認为是眞的，或者毋宁說就是本身正确的；在这一点上还沒有人怀疑过。用以誹謗它們的最坏的話，就是說它們是形式的，其錯誤只在于此：——思維的規律作为思維的規律，作为思維的規定、范疇，或者只是判断的規定，或者只是具有理智的主观形式，物自体还是一种与它們不同的东西。

但是，（1）即使說它們沒有經驗的內容，但它們本身就是內容；眞的科学、思維的科学：不是什么純形式的东西，而是有內容的。思維及其运动就是內容；——它是一种饒有兴味的內容，不下于任何其他內容，它本身就是眞的。但是在这里，整个亞里士多德方式的短处又出現了，而且是最严重的。在亞里士多德的方式和一切后来的邏輯学里面，在思維及眞正的思維运动里面，各个个别的环节陷于彼此分离的地步；它們是許多种类的判断和推理，其中每一种都被認为是独立的，而且就这样被認为有絕对的眞理性。因此它們也就是內容、不相干的不同的存在：著名的矛盾律等等，三段論式等等；这样孤立起来，它們恰恰就得不到眞理。只有它們的总体才是思維的眞理；这个总体是主观，同时又是客观的。它們只是眞理的材料，是無形式的內容；——它們的缺点不在于它們只是形式，正相反，乃在于沒有形式。正如一个东西的許多个别方面，例如紅、硬等等，独立时不是一个物，只有它們的統一才是一个物；同样地，只有判断和推理的許多形式的統一才是眞理，單独时它們正如紅、硬这样的性質一样缺乏眞理，或者如节奏、旋律那样。 (413)

一个推論的形式以及它的內容可能完全是正确的，但它的結論却沒有眞理性，因为这个形式，作为这个形式，本身是沒有眞理性的。不过对于这些形式，从来沒有人由这方面来加以考察过，而对于邏輯的輕蔑，乃是基于这种把它視为缺乏內容的錯誤的看法。它們的缺点正在于內容太多。（2）这个內容不是別的，就是思辨的理念。理智或理性的諸概念是事物的本質，当然，不是从剛才那种观点看来是如此，而是在眞理中是如此；对于亞里士多德，理智的概念——范疇——乃是存在的本質。如果它們本身就絕对是眞的，那么它們本身就是自己的內容，而且是最高的內容；但是，〔在普通邏輯学里面，〕情形却不是这样。

亞里士多德的書里面所陈述的这些形式，却只是理智思維形(414)式；是抽象的理智所区别出来的一般的思維的規定。这不是思辨思維的邏輯，不是作为与理智有別的理性邏輯；理智的同一性，即任何东西都不应該自相矛盾，是它的基础。这种邏輯，按其本性来說就不是思辨的。这个邏輯只是有限的东西的邏輯，但人們却也必須熟識它，因为在有限的东西里面，到处有它的存在。例如，数学就是一系列連續进行的推論，而法学就是將特殊統攝于一般之下，就是这兩者之間的結合。正是这些形式貫串在有限的关系里面，并且有許多种科学、知識等等，除了有限思維的这些形式之外，就不知道也不运用任何其他的思維形式；它們構成了有限科学的一般方法。然而它們只是有限規定的关系；而三段論式乃是这些規定的整体、总和。因此三段論式是理性的推論，因为它乃是理性的理智形式。一个三段論式具有三項，而这三項就構成三段論式的总和。理智式的三段論式，例如普通邏輯形式里面的三段論式，便具有这种意义，即一个內容和另外一个內容結合起来。反之，理性的

三段論式則具有这样的內容，即主体等等和自身联結起来；理性的三段論式是：某一个內容、神等等，通过与自己的区别，把自己和自己联結起来。这种同一性構成了思辨的內容的主要环节，理性的三段論式的本性的主要环节。因此，亞里士多德乃是理智的普通邏輯学的創立者；他的形式所触及的只是有限的东西彼此之間的关系，真理在这种形式中是不能被把握到的。但必須指出，他自己的邏輯学不是建立在这些形式之上的，他的邏輯学不是以这些理智关系为基础的，——就是說，亞里士多德并不是依照这些三段論的形式来进行思維的。如果亞里士多德是这样做的話，那他就不会是我們所認識的这个思辨的哲学家了；如果他是依据这些普通邏輯的形式的話，他的命題、观念就沒有一个能够被建立、被断言、被主張。我們不应該以为，亞里士多德所以是思辨的哲学家，乃是因为他依照“工具論”中的这些形式进行了思維和論証；如果他是这样的話，他就不能前进一步，因为他可能連一个思辨的命題也达不到。 (415)

正像整个亞里士多德哲学一样，他的邏輯学(它好像是精神的形式的自然史，正如在自然史里面他考察了动物、独角兽、一种称为猛獁象的兽、甲虫类、軟体动物一样)也需要一种改造，以便把他所有的規定納入一个有必然性的系統的整体；——不是把它改造成为一个分类正确、沒有一部分被遺忘，并且依正确秩序表达出来的一个系統的整体，而是要使它成为一个有生命的有机整体，在其中每个部分被視为部分，而只有整体作为整体才具有真理。例如亞里士多德在他的政治学里就常常表达这个真理。正是因为如此，个别的邏輯形式本身并不帶有真理；——不是因为它是形式或思維，而是因为它是特定的形式，特定的思維；它是个别的形式，并且必須被这样看待。但是，作为体系、作为統治着这个內容的絕对

的形式，則思維就在自身具有內容，那就是从自己区别开的自己；它就是思辨的哲学，是那直接为主观和客观的內容，——概念和普遍者是事物的本質。它們被認为是形式，內容和它們是相对立的，因为它們本身不具备內容那种形态。正如义务当然表示一种自在自为的存在，思維也表示一种自在的存在；但是一个特定的自在自为的存在、一个特定的自在的存在，本身只是一个环节；必須規定(416)自己，但也必須知道再揚弃它这个規定。作为这个特定形式的邏輯形式把自己揚弃了，因而也就放弃了它作为自在自为者的那个权利要求。此时，邏輯才是一种理性的科学；它是絕对存在的純粹理念的思辨哲学，沒有主观和客观的对立，而只留下思維本身里面的对立。〔在普通邏輯里面，〕有許多只是不相干的形式。

* * *

在陈述亞里士多德哲学的主要內容时，我說得比較詳細些，一部分是因为这个內容本身的重要性（它是一种独特的內容），一部分是因为事实上近代人在他的哲学上犯的錯誤，要比在任何哲学上犯得更多，并且在古代哲学家里面，沒有一个人比亞里士多德更需要这样多的辯护。如果眞有所謂人类导师的話，就应該認为亞里士多德是这样一个人；他的概念深入意識的一切領域，而通过概念所作的詳細特殊的闡述，由于同样也是必需的，就在每一个領域里面包含了最深刻的正确的思想。为了大体上預見**他的哲学的外在的历史**，我們可以說，亞里士多德就因此在許多世紀中不断地成为思維教养的主要負荷者。当科学在基督教的西方，在基督教徒中間消失了的时候，他的声名在阿拉伯人中間却正是那样光輝燦爛，他的哲学后来从阿拉伯人那里再流傳到西方。亞里士多德的哲学从經院、科学、特別是从神学（討論絕对的存在的哲学）中被赶出去

这个事实，曾被人們当作一个胜利来庆祝；这件事包含有兩方面的意义：一方面，事实上并不是亞里士多德的哲学被赶走，被赶走的毋宁是这种科学的特别是神学的科学的原理，就是那个認为第一眞理乃是被給予的、天啓的的原理，——它乃是一个一下就永远成为一切的基础的假設，按照这个假設，理性和思維只有权利和能力去作一些淺薄的往复推論。以这个形态，那在中世紀苏醒起来的思維，特别地建立了它的神学，并且建立起一个巨大的机構，在其中那被給予的材料只是被淺薄地加工、安排和保存下来。对于这个体系的胜利乃是对于这个原理的胜利，并且是独立的自由思維的胜利。但另一方面，这个胜利却是常識观点的胜利，这种常識观点从概念里面解放出来，并且摆脫了思維的羈軛。以前，甚至是現在，关于亞里士多德的煩瑣的分析，我們已听說得很多；人們以为一用这样一个名义就可以給自己一种不需要再从事抽象工作的权利，——而可以名正言順地依靠所看見、所听見的，可以逃避到所謂健康的常識里面去，而不要概念。在科学里面，同样地，細致的观察也起来代替了細致的思想；一种甲虫或鳥类，被人們这样細致地加以区分，正如以前人們对于概念和思想所做的一样。某种鳥究竟是紅色的抑或是綠色的，是否有一个較完善或較差的尾巴等等——像这样的細致的分别，人們發現比思想的区别来得容易些；而同时，在一个民族还沒有把自己訓練得能够坚持对思維、对共相进行工作的时候，那种細致的观察分析也是一个有用的准备阶段，或者不如說，它乃是这个文化路程里面的一个环节。(417)

亞里士多德哲学的缺点在于：在各式各样現象被他的哲学提高到概念里面之后，这个概念却又分解为一系列彼此外在的特定的概念，那个統一性、那个絕对地把它們結合起来的概念却沒有被

强調。这正是后来的时代所必須完成的工作。事情看来是：所需要的是概念的統一性。这个統一性就是絕对的存在。这个統一性(418)首先表現为自我意識和意識的統一性、純粹思維的統一性。作为存在的存在的統一性，乃是客观的統一性，乃是被思維的思想。但作为概念的統一性、那本身普遍的否定的統一性、作为絕对地充滿了的时間、并且在时間充滿之中作为統一性，这乃是純粹的自我意識。因此我們就看見这件事情出現了，即是：純粹的自我意識得到了实現；但是却同时首先是帶着自我意識的主观意义，因此也就被确定为自我意識，并且使自己从客观的存在分开来，因此首先就受到一种异己的东西的苦惱，而这个异己的东西是它所不能克服的。

問題的这个必然性产生了斯多葛派、伊壁鳩魯派、然后是新学园派、怀疑派的哲学；这些派别是我們現在要加以考察的。

亞里士多德的直接后繼者是德奧弗拉斯特，生于第一百零二屆奧林比亞賽会的第二年(公元前三七一年)，他是著名的，但却只能看作亞里士多德的一个評注者㊀(亞里士多德是一个这样丰富的哲学概念的宝庫，其中有許多材料，容許作进一步的加工，更抽象的說明和个别命題的詳細發揮)；但是关于德奧弗拉斯特，正如关于許多其他的人，例如墨西拿㊁的第开亞尔可㊂以及蘭普薩克

㊀ 邓尼曼，第三册，第三三三頁。

㊁ 布魯克尔，"批判的哲学史"，第一册，第八五四頁；邓尼曼，第三册，第三三六頁。

㊂ 西塞罗："杜斯古里問題"，第一卷，第一〇章，(参閱第一三章)："灵魂不外是一个空名，我們用于行动和感觉的全部能力，是平均分布在整个活着的身体里面的，而且和軀体是分不开的；因为灵魂不外是如此構造的身体：通过軀体內的某种对称和比例，它便能生活和感觉。"——斯托拜欧："自然的牧歌"，第七九六頁：〔第开亞尔可認为灵魂是〕"四种原素的一种和諧。"——西塞罗就历史上說出了一种他自己弄得懂的結果，全沒有什么思辨的概念。

的斯特拉陀㊀那位德奥弗拉斯特最著名的后繼人一样，我們不能談得很多，——关于斯特拉陀我們只有一些大概的傳說：他是作为一个物理学家而著名的，他的自然概念是循着机械論的方向，不过不是追随留基波和德謨克里特的机械論，也不是其后的伊壁鳩魯的机械論，而是一种从热和冷出發的机械論，㊁并且，（如果这种关于他的傳說是眞的話，）他很不忠实于亞里士多德的思想，把一切归結于机械性和偶然，不采取目的論的目的㊂——不是近代那种糟透的目的。其他的逍遙派学者們多从事于發揮亞里士多德的个别学說，从事縷述他的作品，內容相同，只是帶上或多或少修辞的評注的形式。已經說过，亞里士多德的著作早就散佚了，所以亞里士多德的哲学不是通过原作保存下来，而是通过經院中的傳統保存下来的；通过經院，亞里士多德的学說不久就遭受一些重要的改变，引起一些对他的学說的縷述，我們不知道这些后人的發揮是否有一部分滲进了那些被認为屬于亞里士多德的著作里面去。(419)

逍遙学派把幸福作为原理；美德是理性（λόγος）和意向的結合。

到这里，关于亞里士多德的哲学我們就不再談下去了。我很舍不得离开这个哲学；我們越深入这个哲学，它就越变得有味，并且我們就越發現对象之間的联系。亞里士多德哲学又被称为逍遙派哲学；这个哲学在西塞罗的时代多变为一种通俗哲学，亞里士多德的深刻的、思辨的方式却沒有被發揮，沒有被認識。

亞里士多德是古代哲学家中最值得研究的。(420)

㊀ “第欧根尼·拉尔修”，第五卷，第五八节。

㊁ 斯托拜欧：“自然的牧歌”，第二九八頁。

㊂ 西塞罗：“神性論”，第一卷，第一章，〔关于〕斯特拉陀是这样說的：“他認为神的力量全在自然里面，自然本身就具有發生、發展和衰亡的原因，但缺乏感覚及形体。”

我們已經結束了希臘哲学的第一个时期，要过渡到第二个时期了。希臘哲学的第一个时期至亞里士多德为止，至科学的这种形式的形成为止。柏拉圖和亞里士多德所得到的成果是理念；認識贏得了自由思維的这个基地。在柏拉圖那里，我們得到了抽象得很的共相作为原理；基础是被把握到了的。在亞里士多德那里，思維成为具体的了；它已不是那不动的抽象理念，而是具体化在作用里面的理念。紧接着的一种直接地有必然性的需要应該要出現，应該要被包含在柏拉圖和亞里士多德所發展了的哲学里面。这个需要不是别的，就是共相現在要作为共相、作为原理的普遍性来理解，就是一个原理要以一种普遍的方式被提升出来，或者說被强調起来，使得特殊能够通过一般而被認識；——或者說，一种系統的哲学的需要立刻出現了。人們能够說柏拉圖的体系、亞里士多德的体系，但它們却不是有体系的形式的；作为一个体系，需要有一个原理被提出并且貫串在特殊的东西里面。亞里士多德的哲学是一种完全而复杂的对宇宙的理解，在亞里士多德那里，我們看見了所有的东西都被引导到思辨思維，看到了一种最高的科学方式。但是他在进行工作时，乃是采取經驗的方式的。在亞里士多德那里，誠然有一个原理，并且是思辨的原理，但是它沒有被当作一个原理强調起来。思辨的原理的本性沒有被当作一个絕对的概念帶进意識里面，沒有被当作在自身里面包含着自然的和精神的宇宙的多样性的發展，——更不用說被当作共相来闡述，使得从它里面能够發展出特殊的东西来（他的邏輯学毋宁說剛剛和这个相反）。(421) 亞里士多德毋宁是逐一檢查所有活的和死的东西，把它們放在他的客观的即是說理解着的思維面前，而加以理解把握。每一个对象本身就是概念；他說，这就是对象，我們在这些規定里面找到了

它。不过他把这些思想結合在一起，这样他就成为思辨的。柏拉圖和亞里士多德一般地都是采用經驗的方式，抓住这个那个观念，然后逐一加以考察；这种欠謹严的方式特別出現在亞里士多德那里。在亞里士多德的科学里面，那自身思維着自身的思維的理念是被認作最高的眞理的；但是它的实現，对于宇宙中自然的和精神的东西的知識，却在这个理念以外構成了很長一系列彼此分开的特殊概念。所缺少的，正是一个原理，一个貫串在特殊的东西里面的原理。全部被認識的东西必須也是作为一种統一性、作为概念的一种有机組織而出現。因此，現在哲学中的次一需要，就是一般者要被作为絕对自由来把握，就是需要一个适用于一切特殊性的原理，——要这样来理解那个理念，使得多种多样的現实，能被引导到这个作为共相的理念上面，并且通过它而被規定，在这个統一性里面被認識。这就是我們在这个**第二个**时期里面所要有的观点。

这种系統的哲学首先会变成一种独断論，因此，怀疑論就立刻出現来和它对抗；法国人称"独断的"为"系統的"(systématique)——(系統〔système〕：一个被一貫地采用在一切里面的原理，所有的观念都必須从一个規定流出来)——，因此，系統的就和片面的有同一意义。在亞里士多德那里，我們看見了最高的理念，那个自己思維着自己的思維；——而这本身又只是一个特殊者，它不是他全部哲学的原理。这个自己思維着自己的思維是完全具体的：思 (422) 維自己是客观的，思維则是主观的，——那个旣是客观又是主观的理性是統一性的意識；它作为思維的思維，便是具体的。进一步的發展本来应該是要：(一)从理念自己發展出理念，把共相作为眞实的共相来理解，——就是这样来認識世界，使得其內容只是被認作自己思維着自己的思維的規定。这本来也不是不可以自在自为

地發生的，但事实上，被承認了的却只有一个原理的必然性。（二）其次，这个原理只是形式地、抽象地存在着，而特殊者并不是从它推引出来的；相反地，共相只是被应用在特殊者上面，被研究的只是这种应用所遵守的規則。如果理念是具体的，則特殊者就会是从它發展出来的；在亞里士多德那里，理念本身是具体的。另外一种关系会只是一种特殊包攝于普遍里面；这样普遍与特殊就彼此有别，結合只是一种包攝的結合，共相在其中只是形式上的原理。物理世界和精神世界的現象，从它們那方面也应該被准备、被提煉为概念（規律），——使兩方面的工作彼此接合起来。其他各門科学独立地把現象提升为一定的思想——有必要形成完全普遍的、但是特定的原理——；这样，思辨的理性才能够在特定的思維里面，把自己以及那种內在的同一联系完全地呈現出来。

因此，普遍的原理一定出現，但是特殊者却不是从它發展出来；这样，原理就是抽象的，因而这种哲学就是片面的。因为只有那本身具体的、那本身具有兩方面的，才不是片面的。由此可見，这些哲学乃是更独断的，是只断言而不証明的。因为以这个方式，原理是被断定了，却不是以眞正的方式被証明。因为人們要求有一个原理来把一切包攝在它下面，它只是第一个原理，因此沒有得到証明，而只是被断言。

認識的这个需要从此以后就存在着。通过了精神的內在必然性，——不是外在的，而是适合着概念的必然性——那适应这个需要的哲学現在就出現在世界上了。这个要求产生了斯多葛派、伊壁鳩魯派和怀疑派的哲学。

如果我們在第一个时期中耽擱得太久，現在我們可以补偿它了，因为在下一个时期里面，我們可以簡略一些了。

譯者后記

这一册黑格尔的"哲学史講演录"第二卷，是根据格洛克納本德文版"黑格尔全集"第十八卷(亦即米希勒第一版本第十四卷)譯出的。这一册譯本的內容只到德文本第十八卷第423頁亞里士多德为止。德文本第十八卷中所包含的其余部分，归入中文譯本的第三册。

我們譯这第二卷时，也还是認眞地参考了原書第二版的霍尔丹英譯本。我們曾根据英譯本作了一些校訂和补充的工夫，讀者可于本書中譯者的小注里看得出来。

这一卷涉及到希臘哲学的中坚部分，这一部分是充滿了辯証法的內容的。关于小苏格拉底学派三家的叙述，黑格尔比西方任何其他資产阶級哲学史家都給以較多的篇幅，較多的注重。这里面包含了許多生动有趣、有关实际道德生活的論述，同时也具体地談到了詭辯与辯証法的差异。关于智者派，黑格尔对普罗泰戈拉有相当同情而肯定的叙述，他强調智者派傳播文化的功績和从各种不同的观点看問題的理智教养，他特别对高尔吉亞思想中的辯証法因素有所揭示。

書中对苏格拉底的死，曾作了深刻的、辯証法的、历史的分析，指出苏格拉底突出地强調个人內心理智的确信，違反了当时的風俗、倫理或宗教，其被处死实有其必然性。对苏格拉底用来教导道

德的辯証法，黑格尔亦有着重的論述。

黑格尔对柏拉圖和亞里士多德哲学的闡述，曾用了很长的篇幅，很多的力量。他特别强調評述柏拉圖辯証法的消極一面，亦即使个别的、特殊的东西解体的一面。在論述柏拉圖的邏輯学时，他集中闡述柏拉圖“巴門尼德”篇的辯証法思想；在論述柏拉圖的自然哲学时，他特别注重柏拉圖的“蒂迈欧”篇。关于柏拉圖的精神哲学，他着重闡述“国家”篇和“菲利布”篇中的思想。他指出柏拉圖的理想国的缺点固然一方面在于不很現实，但另一方面也在于不够理想，因为眞正的理想性是与現实性統一的。关于柏拉圖为敘拉古城邦制定宪法一事，黑格尔批評說，宪法是时代的产物，意思是說，憑哲学家空想出来的宪法是不会起現实作用的。

黑格尔对于亞里士多德的評价高于柏拉圖。他說：“在他的眞正的思辨里面，亞里士多德是和柏拉圖一样深刻的，而且比他〔指柏拉圖〕發展得更远、更自觉；对立也获得了更高的明确性。”（第284頁）黑格尔对亞里士多德的思辨和辯証法給予这样高的評价，这与列宁强調亞里士多德的“客观邏輯”，并称“亞里士多德的邏輯学是寻求、探索，它接近于黑格尔的邏輯学”（“哲学笔記”，第333-5頁）的話，意思基本上是相同的。不过黑格尔在論述亞里士多德时，一貫地抹煞他的唯物論方面的特征，尽量把他解釋成一个客观唯心論者。从他以亞里士多德的繼承者和完成者自許这一点看来，这是可以理解的。对于黑格尔这种企圖把哲学史解釋成唯心論發展史的手法，列宁在他的“哲学笔記”中曾作了着重而尖銳的批判。

在敘述亞里士多德的生平时，黑格尔特别着重指出亞里士多德的教育对亞历山大的影响，以及两人間的师生情誼。这些材料

是别的西方哲学史著作中所沒有的。他的目的在于表明思辨哲学对实际政治的影响。在論述亞里士多德的形而上学或本体論时，他指出柏拉圖的理念虽是具体的，但与亞里士多德的理念(形式)比較起来，却缺乏能动性、生命、主观性以及理念各环节的規定。他对亞里士多德哲学中可能性和現实性两个范疇作了較詳的闡述。关于認識問題，他指出亞里士多德是最注重經驗的，也是最思辨的，經驗与思辨有很好的結合。黑格尔用很長的篇幅論述亞里士多德的自然哲学，强調亞里士多德的自然哲学中注重內在运动、"隐得来希"和目的論、必然性。实質上这都是指客观辯証法，是研究自然辯証法可以参考的重要材料。关于亞里士多德的精神哲学，黑格尔特别叙述了身体与灵魂的关系，尤其着重闡述理性灵魂，以及亞里士多德的倫理学和政治哲学。最后他才叙述亞里士多德的邏輯学。他認为形式邏輯沒有內容，它的內容是由外面給予的。他一再强調形式邏輯的"認識的方式仅仅有主观的意义；其判断、推論也不是事物本身的判断、推論"，"只是具有理智的主观形式，物自体还是一种与它們不同的东西。"(第376-7頁)黑格尔关于亞里士多德邏輯学的論述，可以供研究辯証法与形式邏輯的关系时参考。

* * *

本卷的翻譯工作是由北京大学哲学系外国哲学史教研室組織的。智者派哲学部分是王維誠从英譯本轉譯，由王太庆根据德文原本整理出来的。苏格拉底哲学部分是由黃枬森、王太庆合譯的。小苏格拉底学派三家是顏健从英譯本轉譯，由王太庆根据德文原本整理出来的。柏拉圖部分是賀麟譯的，亞里士多德部分是方書春譯的。全書各章均曾經宗白华校閱一遍。賀麟、方書春、王太庆

除自己所譯的部分以外，并曾校閱了其他同志的全部譯稿。专名索引是王太庆指导两位資料員編制的。最后編排整理主要是由王太庆負責。

专名索引

七 画

八 画

九 画

十 画

十一画

十二画

十三画

十四画

十五画

十七画

二十画